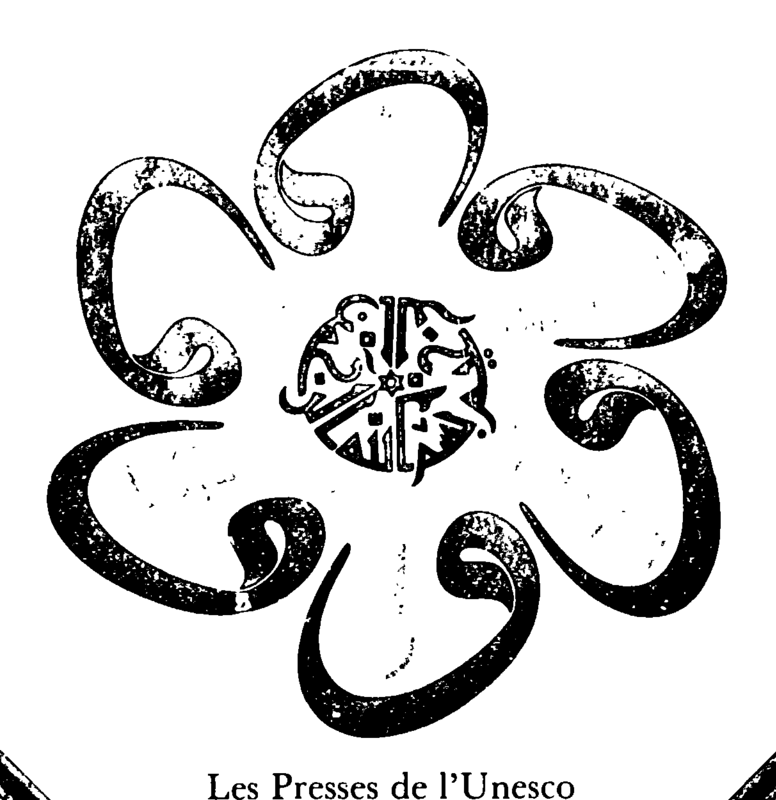
l'Islam la philosophie et les sciences



Les Presses de l'Unesco

ERRATA

	Lire comme suit.
p. 29, lignes 8 et 9	... « Mohammed, je suis 'Attâb ...
p. 90, lignes 20 et 21	... Il espérait pour la communauté musulmane un rôle clef dans le renforcement d'une solidarité ...
p. 90, ligne 26	... nationalisme étroit ...
p. 97, lignes 33 à 35	... Un débat ouvert ne peut donc être que bénéfique à l'Islam, qui, de ce fait, ne craint certes pas la discussion.
p. 100, 6e ligne du bas	... mais qu'un défi d'une ...
p. 104, lignes 4 et 5	... la police de l'Empire britannique de l'Inde ...
p. 105, ligne 14	moderniste de l'école orthodoxe de Salafia ...
p. 105, lignes 29 et 30	... transparaissent dans les idéologies politiques de l'époque dans la péninsule Indienne.
p. 106, 4e et 3e lignes du bas	... ainsi que le Dr Ansârî et Hakîm Ajmal Khân. ...
p. 108, dernière ligne	... aux côtés de l'Allemagne dans la première guerre mondiale
p. 109, ligne 24	soulèvement qu'il prépara pendant la première guerre
p. 112, lignes 4 et 5	La communauté de Médine était une démocratie directe, où chaque citoyen avait son entrée auprès du Prophète et plus tard auprès du calife ..

p. 113, lignes 14 et 15	... faire opposition aux actes arbitraires ou illégaux ...
p. 114, lignes 7 et 8	... des pouvoirs constitués et en apparence attachés à de telles valeurs, il faudrait le faire ...
p. 114, lignes 16 à 18	peuvent donc acquérir la légitimité islamique et, de ce fait, tout musulman vivant dans un contexte laïque est tenu à la fidélité islamique envers elles.
p. 115, lignes 11 et 12	... d'encourager le bien et de s'opposer au mal. En fait ...
p. 116, 4e ligne du bas	... et de l'autorité politique, ...
p. 117, ligne 26	... tous les mouvements d'insurrection musulmans, ...
p. 122, lignes 10 et 11	... que tout musulman doit adorer. ...
p. 129, ligne 6	... Jundyashapûr ...
p. 136, ligne 6	degré ⩽ 9, ...

L'ISLAM
LA PHILOSOPHIE
ET LES
SCIENCES

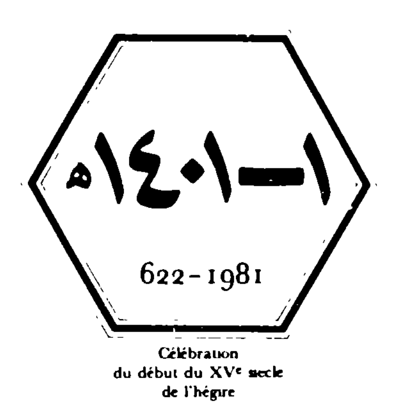
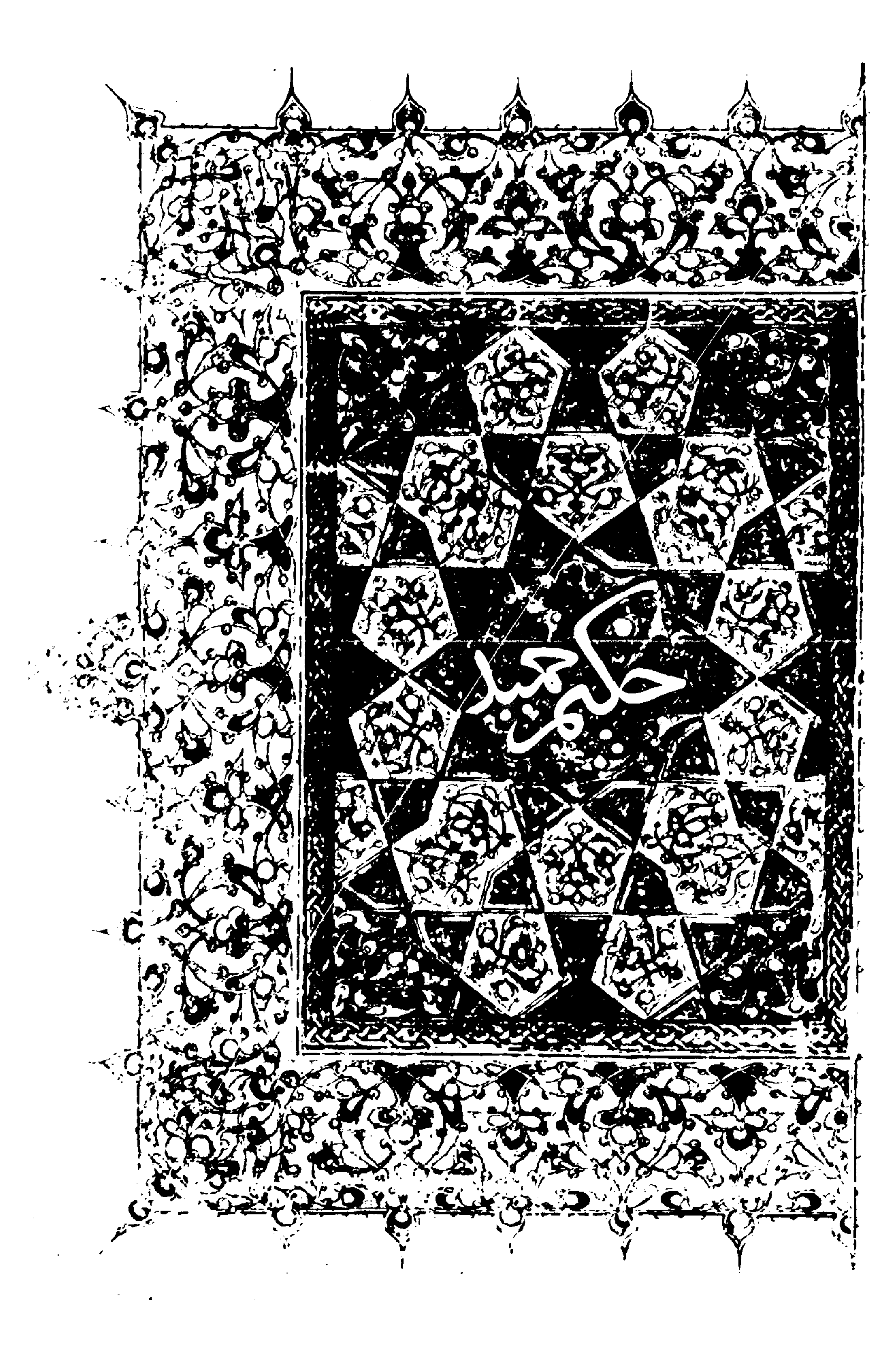


Photo: Pieterse Davison International Ltd


حکیم حمید

L'ISLAM
LA PHILOSOPHIE ET LES SCIENCES

Quatre conférences publiques organisées par l'Unesco

LES PRESSES DE L'UNESCO

Les opinions exprimées par les auteurs des conférences présentées ici et par les participants à la discussion, ainsi que les points de vue adoptés par eux le sont sous leur entière responsabilité et ne représentent pas nécessairement les vues de l'Unesco

Publié en 1981
par l'Organisation des Nations Unies
pour l'éducation, la science et la culture,
7, place de Fontenoy, 75700 Paris
Imprimeries Populaires de Genève

ISBN 92-3-201951-5
Edition anglaise 92-3-101951-1
Edition espagnole 92-3-301951-9
Edition arabe 92-3-601951-3

PRÉFACE

L'Islam est à la fois religion, morale et philosophie, code d'organisation communautaire et règle de vie personnelle. Il est appréhension unitaire de la diversité des horizons culturels et sociaux, comme de l'infinité des cas individuels. Et c'est pourquoi, en revenant aux sources de l'histoire des pays musulmans, nous sommes d'abord frappés par l'immense bouleversement, psychologique aussi bien que social, que l'Islam a représenté pour les peuples qui l'adoptaient – puisqu'en respectant l'identité culturelle et le génie spécifique de chacun d'eux, il les a menés à ordonner leurs projets et régler leurs conduites sur les enseignements d'une seule et même foi.

Ainsi, indépendamment des situations successives connues au fil des siècles par ces pays, leurs peuples ont-ils toujours été guidés – et leur imagination fécondée – par un idéal de vie dont les principes ont été posés et illustrés par le Prophète, puis développés par ses principaux compagnons. Cet idéal repose sur l'égalité de tous les hommes devant la loi; sur la responsabilité de chacun d'eux à l'égard du destin de tous; sur une fraternité qui fonde la justice et, tout à la fois, la transcende; sur la tolérance à

l'égard d'autrui; sur la recherche constante d'un savoir au service de la communauté.

Ce sont là des principes qui restent et resteront toujours actuels – car ils répondent aux aspirations les plus hautes et les plus permanentes de l'homme, en même temps qu'aux espoirs qu'il fonde légitimement sur l'innovation et le changement; à son besoin de transcendance spirituelle, comme à son exigence d'équité et à son désir de progrès.

C'est ici, notamment, le lieu de rappeler ce qui est une évidence au regard de l'histoire de la pensée musulmane et qui, pourtant, fait encore l'objet d'étonnants contresens dans le monde: le savoir fondé sur la foi musulmane ne s'oppose pas au savoir tiré de l'expérience; la poursuite de la connaissance positive, loin de contredire la foi, tend au contraire à l'exalter. « L'encre du savant est encore plus précieuse que le sang du martyr », a dit un hadîth.

Car l'Islam, par essence, est liaison indissoluble entre les valeurs de l'absolu et les vertus du changement, entre les certitudes premières de la révélation et le doute créateur qui fonde la réflexion scientifique; il est constant recours au fondamental pour mieux embrasser le spécifique; il est perpétuel retour au sacré pour mieux cerner le quotidien. Et c'est pourquoi, loin de craindre l'irruption de la nouveauté, il l'appelle en permanence comme une exigence essentielle de sa vérité. Et trace, en la fécondant, les sillons par où elle donne ses plus belles moissons et tient ses plus hautes promesses.

Amadou-Mahtar M'Bow,
Directeur général de l'Unesco.
(Extrait de l'allocution
prononcée à l'ouverture
du Séminaire international sur l'Islam,
Paris, 4 décembre 1980.)

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

Coup sur coup, la Conférence générale de l'Unesco a décidé, à sa vingtième session, deux célébrations: elle a adopté, pour la célébration de l'hégire, la résolution suivante:

La Conférence générale,

Considérant toute la signification pour le monde entier de la célébration du 1400e anniversaire de l'hégire, date du début de la civilisation et de la culture issues de l'Islam,

Reconnaissant la riche contribution spirituelle, sociale et culturelle apportée par cette civilisation à l'humanité,

Tenant compte, d'une part, du grand nombre et de la diversité des peuples directement concernés par le message de l'Islam, et, d'autre part, du fait que l'Unesco a été associée à la célébration des événements historiques ayant une signification et une importance majeures pour l'humanité, ainsi qu'à l'hommage rendu aux grands personnages de l'histoire,

Faisant sienne la résolution adoptée par le Conseil exécutif à sa 104e session (104EX/Décisions, 4.2,iii),

Recommande au Directeur général de donner suite à cette résolution en inscrivant dans le Programme et le bud-

get approuvés pour 1979-1980 (20C/5) les mesures et activités appropriées à cet effet.

A cette même session, elle a aussi adopté une résolution concernant la célébration du millénaire d'Ibn Sina :

... *Considérant* que l'année 1980 marquera le millénaire de la naissance d'Abu Ali Hussain ibn Abdallah ibn Sina (Avicenne), penseur et savant éminent,

Reconnaissant la contribution immense apportée par Avicenne au développement de la philosophie, de la logique, de la sociologie, des études littéraires, de la poésie, de la linguistique ainsi que des sciences exactes et naturelles et de la médecine,

Rendant hommage à la grande influence exercée par l'œuvre d'Avicenne sur le développement ultérieur de la science dans tous les pays,

1 *Invite* les États membres de l'Unesco à célébrer solennellement le millénaire de la naissance d'Avicenne en organisant diverses manifestations commémoratives aux niveaux national, régional et international ;

2. *Prie* le Directeur général de prendre des dispositions, dans le cadre du Programme de l'Unesco pour 1979-1980, en vue de la célébration du millénaire de la naissance d'Avicenne.

Pour donner suite à ces deux résolutions, diverses manifestations ont été organisées dans plusieurs États membres de l'Unesco ; certaines ont été réalisées dans le cadre d'un accord de coopération décidé entre l'Unesco et l'Organisation de la Conférence islamique et confirmé le 13 novembre 1980. Parmi ces manifestations on peut citer la table ronde et l'exposition organisées sur *L'Islam aujourd'hui*, à Belgrade, en octobre 1980, au cours de la vingt et unième session de la Conférence générale, et le colloque et l'exposition sur *L'Islam, la philosophie et les sciences*, organisés à Paris, en juillet 1981. Sans doute, les deux célébrations ne sont ni d'égale importance ni de même signification. Et pourtant, au niveau de la philosophie islamique et de l'histoire des scien-

ces, elles peuvent se rejoindre naturellement du fait qu'Ibn Sina a trouvé dans l'arabe comme langue et dans l'Islam comme religion le cadre de son apprentissage et de son initiation intellectuelle et spirituelle, les moyens d'expression à la mesure de ses besoins et de son génie, les éléments nécessaires à la création scientifique que des siècles de tradition, de commentaire et de création ont pu accumuler. Aussi, l'entrée dans le XVe siècle de l'hégire comme le millénaire d'Avicenne, sont-ils célébrés ensemble, non qu'ils puissent se greffer l'un sur l'autre, mais pour montrer l'enracinement d'une pensée qui put rayonner à travers une culture qui la nourrit et où elle puisa son inspiration sans cesser d'en être solidaire dans son essor, dans ses succès et dans l'irrésistible désir de savoir qui l'a constamment animée.

Invite au savoir, suscitation de la curiosité, exaltation de l'observation et de la méditation de la nature, tel est le sens du verset coranique: « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité » (XLI,53). Et ceux qui cultivent cette vérité sont valorisés, car, dit encore le Coran, « ... Dis : sont-ils égaux ceux qui savent et ceux qui ne savent pas? » (XXXIX,9). Certes, il ne s'agit que de savoir religieux. Mais cette restriction ferait oublier l'action du Prophète qui faisait libérer les prisonniers de la guerre de Badr si chacun d'entre eux acceptait d'enseigner l'écriture et la lecture à dix garçons musulmans. C'est « la permission aux musulmans d'avoir des instituteurs polythéistes », s'était écrié un historien de l'Islam!

Il était donc naturel de demander à Muhammad Hamidullah, savant musulman, d'évoquer au large public venu l'écouter dans la Maison de l'Unesco l'action prophétique remarquablement illustrée par la Constitution de Médine, à laquelle il a lui-même consacré des travaux remarqués. L'hégire inaugure à bon droit l'ère de l'Islam. La fameuse Constitution de Médine consacre l'existence de la nouvelle communauté, d'un corps de nation qui n'avait

pour fondement ni le sang, ni les richesses, ni la race, ni la classe. Et cette communauté ouverte accueillait des savoirs distincts de son savoir, des connaissances différentes de celles qu'elle détenait, des techniques meilleures que celles qu'elle connaissait. Vœu d'ignorance! Des esprits disponibles et prêts à se frotter à d'autres esprits germaient dans l'enceinte de cette cité douée, par la vertu accordée au savoir, d'un potentiel d'apprentissage qu'on oublie souvent lorsqu'on insiste sur la fulgurance de ses victoires. Docte ignorance! Une cité naissait qui mesurait ce qu'elle ignorait et alimentait la volonté de s'instruire parce qu'elle ne croyait pas tout savoir.

D'où la recherche philosophique, évoquée par Jean Jolivet. A première vue c'est une spéculation extérieure à la révélation, étrangère à l'inspiration coranique. Et pourtant, c'est au centre de cette cité élargie qu'elle est sauvegardée, et qu'elle s'implante et s'enracine à l'entrecroisement des curiosités savantes et théologales, avec une force génératrice de pensées et de commentaires nouveaux. Les ressources inépuisables de débats conduits sans ménagements sur les textes et sur leur signification introduisent des nuances créatrices. Ainsi cette forme de pensée épanouie sous l'impulsion de la culture islamique se prolonge-t-elle en amont et en aval par des réflexions et des méditations similaires. En bon historien de la pensée médiévale, Jean Jolivet y porte un discernement conscient de ses motivations, sûr de sa méthode, capable, comme il le montre, de concilier les grandes abstractions de penseurs aussi profonds que lointains et le souci de clarté et de vérité qui anime ses recherches.

Il ne pouvait être question d'aborder toute la philosophie islamique et encore moins la pensée de ces écrivains philosophes pénétrants et subtils de l'envergure de Ghazâlî ou d'Ibn Hazm, comme il ne pouvait être question, dans le cadre limité de ce cycle de quatre conférences, de traiter de toute la science dans l'Islam, sans spécifier de quelle science

il s'agit et à quel moment de l'Islam. Roshdi Rashed a bien voulu développer un certain nombre de réflexions qui résultent de ses propres travaux en matière d'histoire de l'algèbre, du calcul infinitésimal et des premières mathématisations de l'expérience. Il l'a fait en termes aussi généraux que possible pour permettre la discussion. Son exposé suggère l'idée d'une histoire intérieurement ordonnée, avec sa chronologie endogène et ses conditions propres. Elle commence certes avec les traductions, mais elle continue avec des découvertes spécifiques. L'héritage grec est ici conservé, fructifié et la science exacte d'expression arabe, épanouie dans le cadre de la culture et de la société islamiques, a pu enrichir les héritages reçus. Elle a pu les comprendre, et comprendre c'est, dans le domaine scientifique, toujours dépasser.

Avec l'esprit de critique et de sympathie qui le caractérise, Jacques Berque est venu nous livrer quelques réflexions sur les dispositions novatrices de l'Islam contemporain. La diversité des orientations de l'Islam aujourd'hui confirme la source d'inspiration unique : même volonté de renouer avec le passé, de renouveler la réflexion, de rétablir pour les sociétés islamiques les solutions de continuité entre leur image du passé et leurs problèmes présents, entre leur volonté d'avenir et les contraintes impliquées par la réalité mondiale actuelle. La manière propre à Jacques Berque de ne pas se borner à considérer les tentatives de réforme comme des réactions pures et simples conduit à y voir des faits porteurs d'espoir pour le monde *s'ils* parviennent à épanouir authentiquement les dynamiques sociales qu'ils expriment, *s'ils* sont à la mesure des problématiques qu'ils ouvrent, *s'ils* contribuent, dirions-nous, à orienter les changements en cours dans le monde d'aujourd'hui un peu moins vers leurs menaces, un peu plus vers leurs promesses.

Ce cycle de conférences ne pouvait pas prétendre à être complet. Mais il a une certaine unité, bien que les moyens, le cadre où il s'inscrivait ne lui permettaient pas de prendre

toute son ampleur. Ce n'était que des esquisses, mais les esquisses ont communément un feu que le tableau n'a pas. Les autres activités de l'Unesco entreprises dans le même cadre – table ronde et exposition *L'Islam aujourd'hui*, colloque et exposition *L'Islam, la philosophie et les sciences*, mentionnés plus haut – ont continué le travail commencé ici, en annonce d'un intérêt, d'une interrogation et – qui sait ? – de relations entre passé et avenir. Mais un dialogue est ouvert auquel nous n'échappons plus : ce n'est pas seulement celui de l'Islam d'hier et de l'Islam d'aujourd'hui, ni celui d'une nouvelle alliance entre l'Islam et les sciences, mais celui, bien plus général, de l'interaction dialectique entre les valeurs de sauvegarde et les vertus du progrès, entre les facteurs de maintenance et les forces de transformation, entre un passé qui fut le frémissement premier et plénier de promesses à valeur universelle et l'invincible désir de tous ceux qui croient en l'homme de redonner au monde partout défié son invincible jeunesse.

C'est dans cet esprit que la vingt et unième session de la Conférence générale a demandé d'accorder l'attention voulue au rôle des orientations religieuses, des philosophies de la vie et des autres systèmes de valeurs, dans l'étude des grands problèmes, en tenant compte des différents contextes sociaux et culturels.

La tolérance dans l'œuvre du Prophète à Médine

MUHAMMAD HAMIDULLAH

Le sujet que je me propose de traiter est la vie du Prophète à Médine, et le thème qui me guidera sera celui de la tolérance qui y a inspiré son action.

En effet, la biographie du Prophète est un océan immense : il y a des volumes et des volumes sur le sujet qui ne reflètent pas la totalité des renseignements que nous possédons. Et cela est plus vrai encore de l'époque médinoise que du début de l'Islam à La Mecque. La vie du Prophète se divise en deux grandes époques : l'époque mecquoise et l'époque médinoise. A La Mecque, il commence la prédication de l'Islam; persécuté, il connaît d'énormes difficultés mais ne se décourage pas. Il ne quitte pas son pays natal, sa ville natale, La Mecque, pour chercher la gloire, ou bien avec l'espoir de travailler mieux ailleurs. S'il part, c'est parce qu'un grave complot d'assassinat se trame contre lui. En effet, les Mecquois, ayant réuni toute la population de la ville, avaient conclu que le seul remède contre cette hérésie qu'était, selon eux, l'Islam consistait à en tuer le propagateur, à savoir le Prophète de l'Islam, Mohammed.

Mais, dans l'Arabie de cette époque-là ce n'était pas chose facile. Il fallait compter avec les appuis familiaux et

tribaux. Si une personne était tuée, les proches parents de la victime, quels que soient leurs sentiments pour elle, prenaient parti pour défendre son sang. Les Mecquois avaient décidé de former un commando d'assassins composé d'un membre de chacune des nombreuses tribus, pensant que la tribu du Prophète ne saurait combattre seule vingt autres tribus. Aussi le Prophète se décida-t-il à quitter la ville.

Selon une petite anecdote rapportée par les biographes, il est dit que le Prophète, le soir où il quitta la ville, se rendit pendant la nuit, avec son cousin Ali, devant la *Ka'bah*, la maison de Dieu qui n'était qu'un panthéon des idoles. Il demanda à Ali de monter sur ses épaules pour atteindre le toit de la *Ka'bah* et d'abattre la grande idole qui s'y trouvait. Ali parvint, non sans efforts, à jeter par terre cette idole, et tous deux de s'enfuir.

A Médine, le Prophète commencera une nouvelle vie. Il me faut rappeler que l'Islam, dès le début, ne fut ni une religion tribale, ni une religion raciale, ni une religion arabe. Au contraire, dès le premier jour, cette religion avait une vocation universelle. Nous le voyons dans les propos que tenait le Prophète aux non-musulmans, ajoutant à l'explication qu'il donnait de l'Islam la phrase suivante : « Si vous embrassez ma religion, si vous suivez les commandements que Dieu m'a révélés, les trésors des deux grands du monde, l'empereur de Byzance et le *kisra* de l'Iran, tomberont sous vos pieds. » Donc l'Islam ne concernait pas seulement l'Arabie, mais le monde entier, y compris les deux Grands de l'époque, l'empereur byzantin et l'empereur iranien.

Un autre petit fait qui se situe dans la période mecquoise nous donnera une idée de ce que le Prophète pouvait faire quand il avait la liberté de le faire. Lorsque certains Médinois embrassaient l'Islam, dans les dernières années avant son départ pour Médine il demanda à chacun à quelle tribu il appartenait. De fait, il y avait une douzaine de tribus qui, chacune, avait envoyé un petit contingent de ceux qui avaient embrassé l'Islam ce jour-là. Le Prophète

nomma un délégué pour chaque tribu sous le nom de *naqîb*. De plus il nomma un *naqîb an-nuqabâ'*, un chef des chefs, une espèce de vice-roi pour cette population. Donc, dès le premier jour, il pensait à l'organisation de la communauté. Cet exemple nous donne un avant-goût de ce qu'il allait faire à Médine.

Arrivé à Médine, le Prophète se heurte à deux graves problèmes. Il n'était pas le seul à avoir fui La Mecque. Des centaines de Mecquois avaient quitté leur pays en abandonnant leur fortune, leur maison, leurs biens meubles et s'étaient réfugiés à Médine avec pour toute richesse les vêtements qu'ils portaient.

La question des réfugiés et des personnes déplacées se posait d'une façon très aiguë : trouver les moyens d'intégrer cette population dans l'économie de la nouvelle patrie, Médine, était un problème pratique extrêmement difficile. Nous, au XXe siècle, savons combien de difficultés les réfugiés créent aux gouvernements les plus puissants. Certes, les réfugiés mecquois à Médine n'étaient guère nombreux, quelques centaines, mais il ne faut pas oublier que la ville de Médine n'était pas non plus une grande ville comme Paris aujourd'hui. En tout et pour tout, la population de Médine ne dépassait pas 10 000 habitants. Trouver asile pour 500 personnes parmi 10 000 habitants n'était pas chose aisée. Le premier problème était de trouver le moyen d'intégrer ces réfugiés dans la vie économique de Médine. Le deuxième problème, plus grave encore : les Mecquois, mécontents, avaient envoyé un ultimatum aux Médinois : « Notre ennemi se trouve chez vous. Tuez-le ou chassez-le, sinon nous prendrons les mesures nécessaires qui s'imposeront. » Devant cet ultimatum qui était une terrible menace, il fallait trouver des mesures pour se défendre contre la puissance mecquoise, contre cette ville immensément riche, soutenue par des alliés militaires. Or à Médine, il n'y avait que quelques centaines de musulmans !

Pour les quelques centaines de réfugiés mecquois, le problème fut rapidement résolu. Le Prophète invita les chefs des familles de tous les musulmans de Médine et leur dit : « Voici vos frères qui sont venus pour la même cause qui vous est chère, l'Islam. Je suggère que chaque famille d'entre vous accueille une famille de réfugiés. Les deux familles réunifiées, agrandies, travaillant dorénavant comme une même famille, gagneront ensemble, dépenseront ensemble et ne formeront qu'une seule grande famille. » La ferveur des Médinois était telle qu'ils acceptèrent sans hésiter cette proposition. Les personnes déplacées trouvèrent ainsi immédiatement un toit et des moyens de subsistance. C'est ainsi que le problème des réfugiés fut résolu.

Ensuite le Prophète pensa à la défense commune. Jusqu'alors, à Médine, il n'y avait jamais eu un État ; il n'y avait que des tribus qui se combattaient entre elles depuis, selon les dires de nos historiens, cent vingt ans. Les placer sous l'autorité d'un seul chef les organiser en un seul État semblait une tâche ardue. De plus, il fallait compter avec les préjugés, les souvenirs. Le Prophète invita les représentants de tous les éléments de la population de Médine, musulmans et non musulmans, juifs, chrétiens, idolâtres, etc., et leur démontra que la défense des tribus devant l'invasion des étrangers était difficile : « Jusqu'à maintenant vous vous défendiez seuls, pendant que les autres tribus restaient neutres. Cela encourageait donc les étrangers, vos ennemis, à vous attaquer. Ne serait-il pas utile que toutes les tribus se réunissent pour se doter d'une Cité-État ? Cela découragerait vos ennemis de vous attaquer et vous auriez assez de forces pour vous défendre, même contre les tribus les plus puissantes. » Tout le monde fut d'accord, probablement parce que, quelques années plus tôt, Médine fut le théâtre d'une guerre civile sanglante, épuisante et meurtrière. Les deux parties de cette guerre, les Awssites et les Khazrajites étaient las et cherchaient une sortie honorable.

Tout le monde accepta la création d'une Cité-État dont le Prophète de l'Islam, homme sage et généreux qui en avait eu l'idée, deviendrait le chef.

Cette Cité-État donne matière pour parler de la tolérance. Le Prophète était illettré et il est extraordinaire de penser que la première constitution d'État, écrite et promulguée par un chef d'État, émane de cet illettré. Ni les Romains, ni les Grecs, ni les Hindous, ni les Chinois de l'Antiquité, personne dans aucune région n'a jamais pensé à promulguer une loi constitutionnelle d'un État par écrit. Des lois, il y en a eu : le code d'Hammourabi, par exemple. Or le texte de la Constitution de Médine nous est parvenu intégralement. Je n'évoquerai qu'un ou deux points de ce document qui comporte cinquante-deux clauses concernant tous les besoins de l'État de l'époque.

Le texte déclare que, pour chaque communauté, il y aura la liberté de conscience et l'inter-tolérance. Les juifs auront leur religion, les musulmans la leur, etc. Inter-tolérance et surtout ce qu'elle implique, c'est-à-dire que chacun sera libre non seulement pour les dogmes et pour la pratique du culte, mais également libre d'obéir aux lois de la communauté à laquelle il appartient; les juifs seront jugés par la loi juive, les chrétiens par la loi chrétienne, etc.

Autre point particulièrement intéressant : cette constitution pose des questions ultra-modernes, l'assurance sociale par exemple. Bien que surprenant, cela est bel et bien cité dans une douzaine de clauses. Lorsqu'un individu devait payer de lourdes charges qu'il lui était impossible de régler lui-même, c'était l'unité qui l'assurait, sa tribu qui les supportait. L'assurance sociale avait été instituée pyramidalement, en sorte que si une unité n'avait pas assez d'argent pour honorer ses obligations, une autre tribu, une autre unité d'assurance, voisine ou parente, devait lui venir en aide. En dernier lieu, c'était l'État qui devenait le débiteur. Cette sorte d'assurance sociale couvrait non pas les

frais occasionnés par la maladie ou l'incendie du domicile, etc., comme c'est le cas aujourd'hui, mais un champ plus vaste d'accidents alors plus fréquents qu'à notre époque. Par exemple, l'incendie de la maison n'était pas considéré comme un accident très grave, étant donné que chacun construisait sa maison de ses mains et était donc capable, en cas d'incendie, d'en construire une autre. De même, ces hommes vivaient au grand air et, normalement, les maladies ne les atteignaient pas aussi fréquemment que les hommes habitués au confort moderne.

En revanche, tuer quelqu'un était chose beaucoup plus fréquente. En règle générale, on appliquait la loi du talion. Mais si le meurtre n'était pas délibéré ou volontaire, le prix du sang devait être payé, et ce prix était énorme. Il fallait livrer 100 chameaux aux parents de la victime. Nous savons par les propres paroles du Prophète qu'un chameau suffisait à nourrir 100 personnes pour une journée ; 100 chameaux suffisaient donc pour 100 × 100 = 10 000 personnes, ou pour une personne pendant 10 000 journées, c'est-à-dire quelque trente années lunaires. Autre méthode de calcul pour l'importance de ce dédommagement : le prix minimal d'un chameau à l'époque du Prophète était de 40 dirhams, et le prix maximal de 500 dirhams. Pour ce qui est du pouvoir d'achat du dirham, le Prophète payait au gouverneur de La Mecque 30 dirhams par mois – un dirham suffisant à toute une famille aisée pour les dépenses d'une journée. Payer la rançon de 4000 à 50 000 dirhams n'était pas possible pour un gouverneur, encore moins pour un coupable faisant partie des gens du commun.

Deuxième cas également onéreux : le paiement de la rançon. En cas de capture, elle s'élevait également à l'équivalent du prix de 100 chameaux.

Un coupable ordinaire n'avait pas, à lui seul, les moyens de satisfaire aux exigences des parents de la victime. Pour ne pas renoncer à toute indemnisation, on était obligé d'avoir recours à des compagnies d'assurances, qu'on

appelait *Ma'âqil*. Plus tard, lors du califat, elles étaient établies selon les métiers, les professions, les villes, les quartiers même. Les non-musulmans semblaient donc aussi pouvoir profiter de ces compagnies.

A une époque un peu plus tardive, un certain nombre de citoyens non musulmans, les Dhimmis, avaient été capturés par les ennemis. 'Omar ibn 'Abdel-Azîz, alors calife, envoya une directive au gouverneur de la province concernée afin que soit payée, sur le trésor public, la rançon de tous, même des non-musulmans.

La sourate *Al-Baqara*, deuxième sourate du Coran, est considérée comme la première sourate révélée à Médine. Cette sourate est très instructive puisqu'on y trouve énoncée la célèbre règle islamique de tolérance religieuse : *Lâ Ikrâha fîd-dîn* (sourate II, verset 256), à savoir, pas de contrainte en matière de religion. Ainsi, depuis l'époque du Prophète jusqu'à nos jours, il n'y a jamais eu de problème, pour les citoyens de l'État islamique, pour accepter les non-musulmans. Pour être citoyen de l'État il n'était pas exigé d'être musulman. Au contraire, on acceptait toutes les religions, aussi bien les religions révélées comme celle des chrétiens et des juifs que des croyances idolâtres. Tous étaient admis en tant que citoyens, à la seule condition de rester loyaux à l'État, condition *sine qua non* même pour les musulmans. Et si un musulman se rebellait, il n'y avait pas de pitié pour lui, il était puni en fonction de sa faute.

Dans cette même deuxième sourate, il y a un verset qui m'a toujours bouleversé concernant le credo de l'Islam. Chez les chrétiens, le credo ne provient pas de Jésus-Christ mais des apôtres : « Je crois en Dieu tout-puissant, je crois en Jésus.. » ; ce n'est pas le credo du fondateur de la religion, mais un credo plus tardif. Au contraire, le credo islamique vient du fondateur de la religion lui-même. Et là, nous lisons, basé sur le Coran (sourate II, versets 285 et suiv.), le texte enseigné par le Prophète pour les formules des dogmes des musulmans : « Je crois en Dieu, en ses anges, en les

Livres qu'Il a envoyés, en les messagers hommes, les prophètes qu'Il a envoyés, etc.». Il ne dit pas : «Je crois en un Livre révélé», ce qui se limiterait au Coran lui-même. Le Coran dit qu'il faut croire à tous les Livres révélés de la part de Dieu, à tous les prophètes depuis Adam jusqu'à Mohammed. Donc, la Torah, qui n'est pas seulement le Livre des juifs, l'Évangile, qui n'est pas uniquement chrétien, le Livre d'Abraham, le Livre d'Enoch, même le Livre d'Adam – s'il a existé à une époque – tous sont des Livres reconnus par l'Islam, car ce sont les Livres de Dieu pour l'humanité. Deuxièmement : «Je crois en les prophètes qu'Il a envoyés.» Non pas en un prophète, mais en tous les prophètes. Il faut donc croire en tous les prophètes, et le Prophète de l'Islam, Mohammed lui-même, nous assure que Dieu a envoyé 124 000 prophètes.

C'est la tolérance par excellence que nous trouvons dans le credo des musulmans. Il ne se limite ni au Coran ni à Mohammed; au contraire, ils croient en tous les prophètes et en tous les Livres révélés par Dieu.

Dans une autre sourate, il y a une chose étonnante concernant la portée de cette croyance. Le Coran cite une vingtaine de noms de prophètes comme exemples, puis ajoute : « Voilà ceux que Dieu a guidés, conduis-toi (ô Mohamed) par leur «guidance» (sourate VI, verset 90). En d'autres termes, les lois des anciens prophètes restent en vigueur pour les musulmans aussi, sauf si la nouvelle révélation, le Coran, modifie quelque chose. Cela, à l'instar des lois apportées par Moïse, qui resteront en vigueur pour les chrétiens, à moins que Jésus-Christ n'en modifie le contenu sous l'inspiration divine.

Ainsi, l'Islam est devenu une religion de continuité et d'universalité; continuité depuis Adam et universalité de toutes les régions du monde à toutes les époques.

Donc, la Constitution de l'État fondé par le Prophète et les révélations coraniques énoncent la qualité de tolérance

comme source d'inspiration nécessaire à la politique de la nouvelle religion, qui est, pour les musulmans, la dernière.

Autre point intéressant. A notre époque, accepter la naturalisation de quelqu'un est un privilège, qui ressort de la prérogative du gouvernement central. Mais dans la Constitution de l'État de Médine, dont je viens de parler, ce droit est donné à chaque citoyen de l'État, et même le plus humble parmi les habitants aura le droit de *jiwar* (donner asile) à qui il voudra, après quoi le bénéficiaire, *Jâr*, sera traité comme tous les membres de la tribu. Un juif pouvait accorder la nationalité de sa tribu à un autre juif étranger, et ce dernier devenait automatiquement citoyen de l'État de Médine. Un musulman ou même un esclave musulman pouvait faire de même.

En effet, cette religion avait pour but non pas de dominer et d'exploiter les individus et les peuples, mais de créer un climat de paix pour l'humanité tout entière. Elle montrait le chemin aux époques postérieures; or, aujourd'hui, nous ne sommes pas parvenus au niveau des règles énoncées par le Coran, il y a déjà quatorze siècles.

J'ai dit que, selon la Constitution de l'État de Médine, les différents éléments de la population avaient le droit d'autonomie, et j'ai insisté sur le fait que la loi était décentralisée; la loi islamique n'était point imposée aux autres membres de la population non musulmane. Un célèbre verset du Coran l'a expliqué avec insistance : « Parmi les habitants de l'État islamique, les chrétiens doivent être jugés par la loi de l'Évangile » (sourate V, verset 47). Ce n'est pas le Coran qui sera imposé. Ainsi y aura-t-il une autonomie des partis chrétiens, des juges chrétiens, du tribunal chrétien et des lois chrétiennes, et aucune obligation de faire appel, même en cassation, auprès du tribunal islamique.

Cette tolérance conduisait jusqu'au respect des susceptibilités des différentes communautés d'un État. Hélas, encore au XXe siècle et même sous le toit de l'Unesco, nous n'avons pas encore connu cela. Il y avait également dans

cette Constitution des prévisions pour résoudre des conflits entre les différentes lois, quand les parties en litige étaient de communautés différentes.

Nous avons, à l'époque du Prophète, les bases de ce qui se développera par la suite. Cette tolérance, cette décentralisation des lois et l'autonomie des communautés ont été utiles pour les musulmans même sur le plan matériel. Une vingtaine d'années après la mort du Prophète, au temps du calife 'Alî, les musulmans connurent leur première guerre civile. Que s'est-il passé? Avant lui, les musulmans avaient occupé d'immenses territoires et quinze ans seulement après la mort du Prophète, ils régnaient sur trois continents : Asie, Europe, Afrique. Et l'étonnant est que, pour ces immenses territoires, il n'y ait pas eu de guerres de rébellion. Par exemple, un grand orientaliste hollandais, De Goeje, explique que l'armée d'Abû Bakr a occupé la Syrie comme s'il s'agissait d'une promenade et, ajoute-t-il, la population chrétienne du pays accueillit ces envahisseurs non pas comme des ennemis, mais comme des libérateurs. Ce qui s'explique par la tolérance d'Abû Bakr et de ses armées.

Pendant le règne du quatrième calife, une guerre civile sévit chez les musulmans qui avaient occupé d'immenses territoires de l'Empire byzantin. Quelle meilleure occasion de les récupérer! L'empereur Constant II envoya des messagers dans l'État islamique, chez les chrétiens, pour leur dire : « Voilà l'occasion donnée par Dieu, soulevez-vous contre votre gouvernement, moi aussi je vais envoyer au même moment une armée pour que nous chassions ces ennemis communs. » Quelle fut la réponse? La population chrétienne de l'État islamique lui répondit de la façon suivante : « Ces ennemis de notre religion sont préférables à toi! » En effet, la liberté dont les chrétiens jouissaient était telle que jamais ils n'en avaient connu de semblable, même sous

le gouvernement chrétien. La politique religieuse de l'Empire byzantin était sectaire : si l'empereur appartenait à une secte, il ne tolérait pas les autres sectes et, à plus forte raison, les autres religions. Au contraire, selon la politique islamique, une autonomie complète, culturelle, religieuse et judiciaire était accordée à chacune des catégories des populations, autonomie qu'elles n'avaient jamais connue auparavant sous leur propre gouvernement. Sous l'Empire byzantin, les empereurs, qui étaient capricieux, changeaient de secte de temps en temps, aujourd'hui nestorien, demain monothélite, puis monophysite, etc. Et la population devait sans cesse suivre l'empereur et changer elle aussi de secte. Or, compte tenu du caractère conservateur de l'homme en général en matière de religion, il se trouvait que ceux qui ne voulaient pas suivre les consignes de l'empereur étaient condamnés soit à avoir le nez ou les oreilles coupés, soit étaient tués, soit étaient soumis à toutes sortes de persécutions. En revanche, les musulmans octroyaient aux autres religions une autonomie complète de sorte que, pendant la guerre civile, alors que les musulmans s'entretuaient, les non-musulmans vivaient tranquillement, faisaient du commerce et s'enrichissaient.

Si, comme je viens de le démontrer, l'Islam accepte les lois des anciens prophètes, c'est dans les limites du principe énoncé par le Coran (sourate IV, verset 24), à savoir que « Hors de cela, il vous est permis...», c'est-à-dire que tout ce qui n'a pas été interdit est licite. Cela s'applique donc aussi bien aux pratiques, aux coutumes des païens, des idolâtres qu'à celles des Arabes en général, et s'appliquera à toutes les régions du monde où les musulmans s'installeront. Ainsi, la loi islamique s'enrichira-t-elle par l'apport d'éléments étrangers. Entre autres choses, il y aura la pratique du Prophète lui-même qui consiste à montrer le chemin. Dans le *çahîh* d'Al-Boukhârî, il y a un *hadith* qui dit que si le Prophète Mohammed n'avait pas reçu une révélation directe, une règle précise, c'est-à-dire un verset du Coran, il aurait

pratiqué selon les coutumes des gens du Livre judéo-chrétien. En conséquence, il était tenu compte des pratiques des adeptes des autres religions. Par exemple, sous le règne du deuxième calife, c'est-à-dire quatre ou cinq ans après la mort du Prophète, on trouve une illustration de ce phénomène, notamment de la manière dont les lois étrangères pouvaient être acceptées comme lois islamiques. Un jour, le gouverneur d'une province de la frontière écrivit une lettre au calife en lui posant la question suivante : « Des étrangers désirent pénétrer sur notre territoire pour faire du commerce. Quel tarif douanier nous faut-il leur demander ?» La réponse fut celle-ci : « Le tarif tel qu'il est pratiqué dans le pays de ces étrangers. » Supposons que quelqu'un vienne de l'Empire byzantin, il faut savoir combien de droits de douane on y exige du commerçant musulman entrant sur son territoire. S'il s'agit d'un Iranien, d'un Chinois, etc., le tarif douanier pratiqué dans leur pays leur sera appliqué dans un souci de réciprocité. Si, dans un pays quelconque, il n'est pas demandé aux commerçants musulmans de s'acquitter de droits de douane, alors il ne faudra pas exiger des droits des commerçants de ce pays. Si, dans un autre pays, les biens d'une femme ne sont pas assujettis aux taxes douanières, les musulmans ne taxeront pas les femmes commerçantes de ce pays.

Il ne s'agissait pas, évidemment, d'appliquer cette façon de procéder à n'importe quoi et n'importe comment. Un exemple : en Égypte pré-islamique régnait une certaine pratique qui consistait à offrir une belle jeune fille au Dieu du Nil, source de fertilité. Ainsi chaque année, se mettait-on en quête d'une telle jeune fille que l'on parait de bijoux et autres ornements avant de la jeter vivante dans le Nil. On incombait à cette offrande, dans la mesure où elle était acceptée par le Dieu, l'octroi de crues bienfaisantes. Lorsque les musulmans arrivèrent en Égypte, le gouverneur 'Amr ibn al-'Âç, commandant en chef de l'armée, interdit cette pratique. Or, par hasard, cette année-là, les pluies tar-

dèrent et la crue du Nil n'eut pas lieu. La population commença à s'inquiéter, à gémir et demanda au gouverneur musulman de faire le nécessaire. Il écrivit au calife, en précisant les détails. La réponse arriva : « Dans ce pli il y a une lettre à l'adresse du Nil, envoie-là au destinataire. » Il y avait, en effet, une lettre adressée au Nil, libellée dans les termes suivants : « Ô Nil, si tu montes par ta propre volonté, nous n'avons pas besoin de toi. Au contraire, si c'est Dieu qui te fait monter, je prie Dieu de te faire monter. » Cette lettre fut jetée dans le Nil et, le lendemain, il y eut des innondations inouïes : en une seule nuit, l'eau monta de seize coudées. Et depuis lors, cette pratique barbare et sauvage fut abolie.

Autre exemple : les musulmans qui, à l'époque du calife 'Omar, se rendirent en Inde, y trouvèrent une pratique tout aussi barbare et sauvage que la précédente, mais au fond compréhensible : le mariage étant une relation éternelle, la femme ne devait pas survivre à son mari. Si, par hasard, le mari mourait avant la femme, la veuve devait se donner la mort en sautant sur le bûcher au moment de l'incinération. Les musulmans abolirent cette pratique dans les régions qu'ils dominaient.

En d'autres termes, la tolérance ne s'exerçait que pour les bonnes pratiques de n'importe quel pays que ce soit. Le Prophète n'a-t-il pas dit : « La parole de sagesse est la chose perdue des musulmans, ils la chercheront où elle se trouve. » Il n'y a donc pas d'intouchabilité en ce qui concerne les lois étrangères ; bonnes, on les accepte, mauvaises, on les rejette et l'on interdit même aux non-musulmans de leur obéir. Souvent, les pratiques abolies par les conquérants musulmans dataient d'une époque postérieure et n'existaient pas dans la religion originale. Par exemple, chez les Perses zoroastriens, la loi autorisait d'épouser une proche parente, telle que sa propre fille, sa sœur germaine, même sa mère ; un tel mariage était jugé préférable à un mariage avec une étrangère. C'était de l'inceste, mais, pour eux, c'était quel-

que chose de saint et de sacré. Le calife donna l'ordre d'abolir cette pratique, car elle n'existait pas dans la loi de Zoroastre, et n'était apparue qu'à une époque postérieure, imposée par un roi qui désirait épouser sa propre sœur.

Il y aurait encore beaucoup de choses à dire sur le sujet ; cependant, j'aimerais terminer mon exposé en disant quelques mots sur la façon dont on traitait l'ennemi. Les Mecquois avaient chassé le Prophète de sa ville natale et, quelque dix ans plus tard, le Prophète conquiert sa ville natale. Si l'on ajoute les dix premières années de persécutions, depuis vingt ans les Mecquois persécutaient leur Prophète et empêchaient la propagation de sa religion par la guerre, les tortures et la destruction des biens, etc. Au moment de la conquête de La Mecque, le Prophète envoie des hérauts pour annoncer : « Tout le monde devant la *Ka'bah*, Mohammed veut vous parler. » Inquiets, tous se rassemblèrent ; il y avait là l'armée d'occupation musulmane ainsi que des milliers de non-musulmans mecquois. C'était le moment de la prière de midi et le Prophète donna l'ordre à son muezzin, le Noir Bilâl, d'appeler à la prière. Il monta sur le toit de la maison de Dieu (*Ka'bah*) et chanta : « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu lui-même. » Parmi les présents non-musulmans, il y avait un certain grand chef, 'Attâb ibn Asîd, qui chuchota à l'oreille d'un camarade – je traduis littéralement : « Dieu merci, mon père est mort, autrement il n'aurait pu supporter que cet âne noir braie sur le toit de la maison de Dieu. » Le Prophète dirigea l'office de la prière des musulmans, puis se tourna vers la population mecquoise non musulmane et demanda : « Qu'attendez-vous de moi ? » Chacun eut honte, baissa la tête, ne trouvant pas de mots pour demander une indulgence qu'il ne méritait pas. Le Prophète avait la possibilité, et je dirais même le droit, de donner l'ordre de massacrer tous ses ennemis. Il ne le fit pas. Il pouvait, il avait les moyens de confisquer les biens de tous les Mecquois. Il ne le fit pas non plus. Il pouvait, il avait la force de les mettre

tous en esclavage. Il ne le fit point. Que fit-il? Face à la honte des Mecquois, il leur dit : « Vous ne répondez de rien aujourd'hui. Vous pouvez partir, vous êtes libres. »

Quelle fut la réaction des non-musulmans qui, un moment plus tôt, ne pouvaient supporter l'appel à la prière, prière qui ne critiquait pas les Mecquois, mais glorifiait Dieu. 'Attâb, le grand chef en question, bondit, se présenta devant le Prophète et lui dit : « Mohammed, je suis un 'Attâb – c'est-à-dire un grand ennemi de l'Islam – j'atteste qu'il n'y a de Dieu que Dieu lui-même et j'atteste que Mohammed est le messager de Dieu. »

Il ne fut pas le seul; du jour au lendemain toute la ville de La Mecque embrassa l'Islam.

Mais, lors de la conversion d''Attâb, la réaction du Prophète fut également intéressante. Sans hésiter un instant, le Prophète dit à 'Attâb : « Je te nomme gouverneur de La Mecque. » Ainsi nomma-t-il gouverneur celui qui, un instant plus tôt, était l'ennemi, puis, sans laisser un seul soldat médinois pour occuper la ville conquise, il se retira et rentra à Médine.

Voilà comment le Prophète se comportait vis-à-vis des étrangers, qu'ils soient étrangers à sa religion ou à sa politique.

DISCUSSION

M. A. Sinaceur Je crois que je ne me tromperai pas en me faisant, plus ou moins et selon les cas, l'interprète de beaucoup – que, malgré la connaissance de ceux d'entre nous qui ont étudié la vie du Prophète, vous avez signalé, M. Hamidullah, non seulement des types de conduite que nous ne connaissions pas mais, en plus, indiqué des lignes de réflexion qui sont tout à fait intéressantes – je fais allusion particulièrement à l'exégèse que vous avez faite du verset de la deuxième sourate. D'ailleurs, je me souviens vivement d'un autre verset qui est également dans *Al-Baqara* et qui établit une relation entre la foi et la récitation : « Ceux à qui nous avons donné l'Écriture et qui la récitent comme elle doit l'être, ceux-là y croient. » (Sourate II, verset 121.)

J'ai pensé à une autre question : le vrai est au-dessus de toute opinion. La sagesse est ce que le croyant devrait chercher en premier lieu, c'est la chose qui lui manque, l'objet de sa quête. Vous avez fait allusion au fait que l'Islam estimait nécessaire d'intervenir là où les pratiques usuelles ou celles de la coutume ont installé ou légitimé une injustice inadmissible du point de vue de la valeur que nous accordons, selon l'Islam, à l'homme.

Je me suis demandé si nous pouvions faire ainsi pour interdire le racisme, l'apartheid et un certain nombre de pratiques abjectes, indignes de l'homme en tant qu'homme, la normativité internationale trouvant là le prolongement efficient de sa légitimité éthique.

Question Il semble que l'Islam soit « l'inventeur » de l'alphabétisation. De retour à Médine, après une bataille, le Prophète dit aux prisonniers qu'ils seraient libérés après avoir appris à lire et à écrire à dix personnes chacun, ou s'ils payaient les frais d'alphabétisation pour le même nombre de personnes. Il y avait, à ce moment-là, quelque soixante-dix prisonniers. Je souhaiterais qu'on m'apporte quelques précisions sur ce point.

M. HAMIDULLAH Le fait est bien connu mais, apparemment, tout au moins pour moi, il n'a pas de lien avec mon exposé, puisque je devais parler de tolérance et non pas de patronage de la science. Il est vrai que le Prophète a voulu encourager les Lettres, tout en étant lui-même illettré. Donc, au cours de la bataille de Badr un certain nombre de prisonniers, des Mecquois, furent capturés et on leur demanda la rançon des célèbres cent chameaux ou 4 000 dirhams, le prix des vivres pour un homme durant trente ans. Mais le Prophète lui-même fit une exception et demanda à tout prisonnier sachant lire et écrire d'enseigner la lecture et l'écriture à dix enfants musulmans.

Question Vous avez parlé du Nil. Puisqu'il y avait un phénomène qui ne s'expliquait pas, un phénomène qui empêchait la montée du Nil et que, à partir de la lettre du calife, il y eut une inondation, comment interpréter ce phénomène?

M. HAMIDULLAH La première réaction est compréhensible : la population qui était non musulmane, accoutumée à cette pratique, ne se révolta pas car les musulmans avaient dit qu'il n'y avait nul besoin de tuer une belle jeune fille. Je n'ai pas de données pour dire si cet événement affecta la propagation de l'Islam.

Question En ce qui concerne le mariage consanguin chez les Zoroastriens, ce mariage consanguin n'était-il pas conçu et admis surtout lorsque le père de la famille mourait et que la mère, en tant que chef de la famille, se trouvait désemparée du jour au lendemain? Selon Otbî, l'historien du v[e] siècle de l'hégire, si je ne me trompe, ce mariage consanguin était permis pour que le fils épouse sa mère et, ce faisant, conserve le caractère de chef de la famille dont jouissait sa mère du vivant de son père. Est-ce que

vous acceptez, est-ce que vous avez rencontré d'autres confirmations à cette explication pour le mariage consanguin chez les Zoroastriens?

M. Hamidullah Je me permets d'attirer votre attention sur la différence qui existe entre les deux faits. L'un auquel vous faites allusion et l'autre dont j'ai parlé. Épouser la mère était connu même chez les Arabes, tandis que cette autre coutume dont je viens de parler est distincte. Si vous étudiez l'histoire de la civilisation iranienne, par exemple, vous trouverez facilement les références dans l'index des ouvrages spécialisés. Cela ne concernait pas seulement la mère. La sœur, et même la fille étaient considérées méritant davantage qu'une étrangère d'être épousées. Selon nos sources arabes, cela a été introduit à cause d'un certain roi iranien qui aimait sa propre sœur germaine et qu'il l'épousa malgré l'opposition du clergé.

QUELQUES OUVRAGES DE M. HAMIDULLAH

Al-Îlâf, ou les rapports économico-diplomatiques de La Mecque pré-islamique.
Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des khalifes orthodoxes. Paris, Maisonneuve, 1935.
Le Coran. Traduction intégrale. Paris, 1966.
Le Prophète de l'Islam, sa vie, son œuvre, éd. aug. Paris, 1979.

Le déploiement de la pensée philosophique dans ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne

JEAN JOLIVET

Je traiterai du déploiement, ou plutôt de certains aspects du déploiement de la pensée philosophique arabe, et non pas uniquement d'Avicenne. En fait, Avicenne sera pour nous un terme, à la fois terme de comparaison et terme chronologique, bien que la philosophie arabe ne se soit pas arrêtée à Avicenne. J'essaierai donc de présenter les grandes lignes de ce développement où l'on voit un projet philosophique se développer dans un certain rapport avec une religion qui est la religion islamique.

Dans les limites ainsi définies, je ne me livrerai pas à des énumérations de noms telles qu'on peut en trouver dans n'importe quel livre de référence ; j'essaierai plutôt de repérer certaines directions, certaines tendances qui me paraissent essentielles. D'autre part, il s'agira de pensée philosophique au sens précis du mot, je dirai plus volontiers même, au sens technique. Je précise. Je veux dire par là que je laisserai de côté, dans mon exposé, des parties fort importantes de la spéculation développée dans le cadre islamique. Je laisserai de côté, par exemple, toute la théologie, bien que certains, à tort ou à raison peu importe, aient voulu y voir la véritable philosophie islamique ; je mettrai de côté

également toutes les spéculations de style herméneutique, ésotérique, telles que l'interprétation symbolique du Coran, l'alchimie et la science des lettres, bref, tout ce que la tradition regroupe autour de l'Imam Ja'far. Je laisserai de côté également, un peu dans le même ordre d'idées, les spéculations des Ikhwân aç-Çafâ' avec toutes les implications initiatiques et sociales qu'elles enferment, bien que ce soit là encore un thème fort important. Tous ces domaines mériteraient un exposé en soi, un traitement à part, mais en fait, je m'en tiendrai à ce que l'on a appelé très précisément la *falsafa*, c'est-à-dire le mode de pensée philosophique hérité de la pensée grecque, dans sa spécificité pure, et exprimé dans des écrits de genre également spécifique. Mode de spéculation, genre littéraire si l'on veut, au sens large du mot, apparu dans le monde islamique, au cours, ou vers le début, du IIIe siècle de l'hégire (soit en gros, du IXe siècle après J.-C.). Je peux vous dire d'emblée que je tâcherai de montrer comment, dès les débuts, dès les premiers siècles, cette pensée s'est engagée dans deux voies principales, s'est orientée selon deux axes principaux par rapport auxquels, si l'hypothèse est juste, on devrait pouvoir situer les divers philosophes, les divers *falâsifa* que je ne citerai pas. Et Avicenne, comme je l'ai dit, servira à la fois de point d'arrivée et de terme de référence. D'ailleurs, et malgré tout, je ne m'interdirai pas, à l'occasion, telle incursion au-delà de l'époque et de l'œuvre de ce très grand philosophe.

Donc, le mode de pensée philosophique, au sens technique du mot, est apparu au IIIe siècle de l'hégire. Nous pouvons peut-être commencer par une mise en place historique très rapide destinée à montrer dans quel cadre concret ces choses se sont passées. A cette époque donc, nous sommes au début, au plein essor de la dynastie abbâsside, qui vient de prendre le pouvoir dans un empire fondé par les premiers califes, étendu et organisé d'une façon déjà très précise sous la dynastie omayyade. Cet avènement des Abbâssides marque une orientalisation de l'empire, dont le trans-

fert de la capitale de Damas à Bagdad est une bonne image, un bon symbole; les Abbâssides en effet se sont imposés grâce aux Iraniens, grâce aux Chi'ites, et cela signifie, sur le plan de la culture pratique si je peux dire, une influence croissante des secrétaires orientaux de l'État, c'est-à-dire de personnages qui, tout comme les Syriens déjà intégrés, sont héritiers de cultures non arabes.

En effet, à cette époque et à ce moment précis du développement historique, on assiste à une extension des échanges culturels, à l'occasion d'événements politiques. Depuis les Omayyades donc, l'Empire musulman comprend toute la fraction du monde où la pensée grecque s'est répandue, l'Europe bien entendu mise à part, où Byzance reste indépendante. Cet empire contient maintenant non seulement la Syrie et l'Égypte, mais aussi la Perse; des régions donc qui, depuis environ l'époque d'Alexandre, ont été imprégnées de pensée grecque soit de façon diffuse au niveau de la pensée commune, soit de façon plus raffinée au niveau de la science et de l'enseignement.

Cette culture, à la fois une et diverse, se répand dans les milieux dirigeants et administratifs, amenée par les besoins de l'État et par l'utilité, pour l'administration et pour la vie en général, des sciences helléniques et orientales, telles que la médecine, l'astrologie qui entraîne avec elle l'astronomie, la science des nombres et même les sagesses pratiques, savantes ou diffuses, venues de Grèce et du monde indien. Il y a donc, à ce moment, une accumulation progressive, montante, de connaissances non arabes qui sont en même temps des connaissances profanes.

C'est dans ces conditions que le calife abbâsside Al-Ma'mûn fonde à Bagdad la maison de la sagesse, le *bayt al-hikma* en l'an 217 de l'hégire, ce qui correspond à l'an 832 de l'ère chrétienne. Cette fondation mémorable assure une sorte d'encadrement et de multiplication à ce gonflement croissant de l'apport grec, en philosophie comme en sciences, la maison de la sagesse comprenant notamment non

seulement un observatoire, mais aussi une bibliothèque et des équipes de traducteurs chargés d'en diffuser le contenu en arabe. Or, on rapporte que le sultan Al-Ma'mûn, si intéressé par les cultures étrangères et notamment la culture hellénique, eut un songe au cours duquel Aristote lui-même lui apparut et lui fit entendre qu'il n'y avait pas de différence fondamentale entre la loi religieuse, c'est-à-dire l'Islam, et la philosophie grecque. Cette anecdote me paraît tout à fait significative; en effet, qu'est-ce qu'un songe? En bonne psychologie des profondeurs, un songe c'est une image que l'on se donne pour continuer un sommeil qui sans cela serait interrompu par un problème: un songe traduit un malaise. Si Al-Ma'mûn a vu Aristote en songe, qui lui tenait ces propos rassurants, c'est donc que, pour lui-même, les choses n'allaient pas tellement de soi. Que ce malaise provienne de sa propre pensée ou que le problème ait été posé de l'extérieur, peu importe! Et d'abord, pourquoi cette arrivée de la philosophie grecque pouvait-elle poser un problème? C'est que nous sommes au IIIe siècle de l'hégire. L'espace de la théorie dans le monde islamique était déjà bien occupé. Lorsque la philosophie apparaît pour y réclamer sa place, d'une part il n'y avait plus de règle de vie à chercher depuis la venue du Prophète arabe; le Coran, en effet, contient tout ce qu'il faut savoir pour assurer son salut, et l'essentiel en matière de croyance et de règle de conduite. D'autre part, la pratique et déjà la théorie de l'organisation sociale, les problèmes des personnes et des biens sont l'objet de la science du droit elle-même reposant sur le Coran, sur la tradition du Prophète et de ses compagnons, sur les jugements, les décisions des premiers califes, etc. Même la spéculation spécialisée, si je peux dire, sur Dieu, sur la liberté et aussi bien sur le pouvoir, est assurée par la théologie, le *kalâm*, déjà florissant à cette époque. Il y a même aussi une science du langage solidement assise. Et tout cela n'a pas commencé sous les Abbâssides, mais sous les Omayyades. Alors, quelle place va-t-il rester à la

philosophie? Comment va-t-elle, en ce point d'origine, se situer en face de ce corps de savoir fortement constitué et fortement valorisé par son fondement religieux?

Et, par ailleurs, comment se présente, dans son contenu propre, cette philosophie qui fait son apparition à travers ces traductions sans cesse accumulées? Outre les traditions sur les sages et sur les philosophes grecs les plus anciens, la philosophie dont disposent maintenant les intellectuels musulmans comprend essentiellement les œuvres de Platon, d'Aristote, et d'un certain nombre de philosophes néo-platoniciens. Dans ce corpus – nous nous demanderons tout à l'heure s'il est un ou disparate – on peut trouver les éléments, la matière d'une théologie, d'une cosmologie, d'une anthropologie, d'une morale, d'une politique; quand je dis « une », je simplifie beaucoup les choses, mais finalement, malgré tout, entre les diverses théories, entre les diverses thèses qui se juxtaposent ou qui s'affrontent, il y a comme un air de famille qui y met une certaine unité. Pourtant, comme nous venons de le voir, théologie, cosmologie, anthropologie, morale, politique, tout cela est déjà présent dans le monde musulman.

Si nous allons plus loin dans l'analyse du contenu de cette philosophie, nous trouvons un deuxième problème, sans doute plus grave qui peut expliquer le malaise à propos duquel Aristote est apparu au calife. Non seulement cette philosophie, par un certain côté, semble faire double emploi avec la religion et la sagesse islamiques mais, sur pas mal de points, elle s'y oppose et lui est contradictoire. Aristote, par exemple, qui est le grand maître, enseigne que le monde est éternel, ce qui est difficile à admettre pour une religion qui comporte une doctrine de la création. Le thème de la providence, thème religieux essentiel, n'est évidemment pas absent de la philosophie grecque, mais il n'est pas chez Aristote et, de toute manière, là où il est présent il l'est d'une façon toute différente de celle dont le présente le Coran. Le Dieu des philosophes ne ressemble guère au Dieu

du Coran et les philosophes, particulièrement les néo-platoniciens – Proclus, Jamblique notamment – développent une théologie expressément polythéiste. De même, leur façon d'aborder et de résoudre la question de l'au-delà n'a rien qui puisse satisfaire un croyant musulman. Cela est également vrai pour les règles morales et sociales énoncées par ces philosophes. Voilà donc que les intellectuels musulmans qui lisent ces livres de philosophes, qui s'y intéressent et qui entendent y ajouter leur travail, ont la tâche extrêmement difficile de faire sa place à une idéologie nouvelle venue, étrangère, dont le contenu est par certains côtés inacceptable, et qui est aussi diverse en elle-même.

Ce dernier point, auquel j'ai déjà fait allusion, n'est pas le plus important. Le problème de la diversité du contenu de la philosophie grecque se résout assez facilement, d'autant plus facilement que l'histoire l'a déjà fait. Le néo-platonisme, en effet, dernier avatar de la philosophie grecque, consiste en une synthèse originale de l'essentiel de la pensée de Platon, d'Aristote et des stoïciens. Cela signifie que tous les grands courants de la pensée grecque (mis à part le grand absent, le matérialisme absolu épicurien) sont intégrés dans cette sorte de *koïnè* philosophique fortement teintée de religiosité – fût-elle polythéiste – et qui décrit un cosmos, une structure hiérarchique de l'être comportant une distinction fondamentale entre le monde intelligible et le monde sensible, et liant à cette division du monde une morale volontiers ascétique, à la mode platonicienne plus sans doute qu'à la mode aristotélicienne. Tout cela donne donc finalement une doctrine assez homogène qui s'est constituée historiquement, et cette homogénéité fait que le problème de la diversité n'est pas un problème bien grave. Mais il reste les autres problèmes, qui résultent du caractère nouveau, étranger et inacceptable par certains côtés, de la philosophie grecque. Or, il faut dire, d'autre part, que cette philosophie est un gros morceau : ce n'est pas une petite idéologie annexe susceptible de passer dans les bagages des

sciences héritées des Grecs – dont j'ai énuméré quelques-unes tout à l'heure – et qui pourrait ainsi se faufiler à leur suite: son objet est trop particulier et trop important, et le *corpus* dans lequel elle est codifiée est trop abondant. Donc, les philosophes, les penseurs, les intellectuels qui se veulent philosophes tout en voulant rester musulmans, vont se trouver devant ces diverses difficultés. Or, il me semble, c'est à cet endroit que nous allons voir se dessiner deux lignes.

La première ligne est celle qui dégage et conserve le contenu explicite du rêve d'Al-Ma'mûn, c'est la ligne des *falâsifa* qui penseront et qui travailleront à montrer qu'il n'y a pas, au fond, de désaccord entre la philosophie grecque et la pensée islamique. C'est une ligne qui part d'Al-Kindî et qui nous mène jusqu'à Avicenne (et même jusqu'à ses successeurs). Voyons donc la façon dont cette ligne va s'amorcer chez Al-Kindî qui est, par la chronologie, le premier philosophe musulman. Pour comprendre la façon dont il résout ce problème, je pense que la meilleure illustration, le meilleur texte, se trouve dans les premières pages du *Livre de la philosophie première* – titre en vérité aristotélicien – dédié au calife Al-Mu'taçim bil-Lâh qui régna de 833 à 842 de l'ère chrétienne, c'est-à-dire de 218 à 228 selon le calendrier hégirien. N'est-il pas déjà significatif qu'Al-Kindî ait dédié son texte au chef de l'État, à celui-là même qui détient la responsabilité du maintien de la foi.

Au chapitre premier de cette œuvre, dont nous n'avons malheureusement conservé que la première partie, on trouve quelques idées qui s'articulent selon deux principes, le premier principe ayant lui-même trois corollaires. Le premier principe s'énonce ainsi, selon les termes mêmes d'Al-Kindî : Aucun homme ne peut tout seul atteindre le vrai en sa totalité, ce que nous connaissons du vrai n'a pu être atteint que par l'ensemble des hommes. Premier corollaire de ce principe : Le vrai s'atteint graduellement par l'accumulation des savoirs que les hommes ont acquis par un effort soutenu, repris et continué de siècle en siècle. Il y a

donc une dimension historique de la connaissance du vrai, un passé dans cette connaissance du vrai. Deuxième corollaire : Il faut donc accueillir ce vrai, ou ces éléments du vrai, d'où qu'ils viennent, même s'ils proviennent de peuples éloignés, différents ou de philosophes ne sachant pas l'arabe. Troisième corollaire : La méthode dans le travail scientifique, et aussi bien dans le travail philosophique, consistera donc à exposer d'abord ce qui a été établi par les prédécesseurs et, en un second temps, à continuer d'apporter sa pierre, pour ainsi dire, à cet édifice qui a été commencé avant nous et dont nous héritons.

Quant au second principe, on peut l'énoncer ainsi : Tout cela, tous ces éléments de vérité que l'on trouve consignés dans les écrits qui nous sont parvenus, ne s'oppose nullement à la religion, car la philosophie contient essentiellement la science de la souveraineté divine et de l'unité divine, la connaissance des vertus à suivre et du mal à éviter (on reconnaît là l'essentiel de la philosophie néo-platonicienne, notamment à cause des formules « souveraineté divine » et « unité divine » ; or tous ces thèmes sont précisément ceux-là mêmes qu'ont enseignés les prophètes. En conséquence, entre l'enseignement des prophètes et le contenu des livres de philosophie, il y a accord fondamental. Al-Kindî travaille donc à partir de ces deux principes et des corollaires du premier : il utilise des philosophes dont on peut repérer les traces. Il y a ceux qu'il nomme expressément, comme Aristote et Platon ; il y a ceux qu'il ne nomme pas mais dont les traces sont certaines, comme Proclus, ou du moins tout à fait reconnaissables, comme Porphyre, Jean Philopon. A partir de là, Al-Kindî traite d'un certain nombre de thèmes. Je n'ai pas l'intention de dresser le catalogue de ses œuvres, même les œuvres philosophiques, je m'attacherai seulement à quatre points. Al-Kindî traite de Dieu, qui est un, cause de l'unité des créatures et donc de leur existence, puisqu'il n'y a pas d'existence qui ne soit une, ou unifiée ; cause de l'unité des créatures, il est donc

Créateur au sens précis du mot, et il est en dernière analyse le seul agent véritable, les autres agents n'étant des agents que par extension : tel est le premier thème que nous pouvons retenir. Deuxième thème : L'ascension de l'âme par l'acquisition des vertus, depuis le monde sensible jusqu'au monde de l'intellect, au-delà des sphères des planètes et des étoiles, jusqu'à ce monde où elle s'unit à la lumière du Créateur. On retrouve ici des thèmes que l'on rencontre, par exemple, chez Porphyre et généralement dans cette spéculation néo-platonicienne où l'on décrit une destinée ascendante de l'âme, avec quelquefois un itinéraire astronomique, ou astrologique. Troisième thème : La façon dont le ciel obéit à Dieu ; cela est intéressant notamment parce qu'Al-Kindî en traite en commentant un verset bien connu du Coran où il est dit que les étoiles se prosternent devant Dieu. En quoi consiste cette « prosternation » ? Al-Kindî expose qu'il faut entendre par là l'obéissance des étoiles à Dieu ; les cieux en effet sont gouvernés par Dieu et le monde entier est constitué tel qu'il est par Dieu. Voilà donc un commentaire coranique qui s'aide de la cosmologie grecque. Quatrième thème enfin . Al-Kindî traite de prophétologie. Or, précisément, le texte où il est question de prophétologie (il y a dans le *Fihrist* la mention d'un livre sur les prophètes qui malheureusement ne nous est pas parvenu) est curieusement, significativement, une épître qui parle des livres d'Aristote et de ce qui est requis pour parvenir à la connaissance philosophique. Dans cette épître, Al-Kindî commente plusieurs versets coraniques sur la vie et la mort, l'alternance de l'inexistence et de l'existence. De plus, il montre que ces versets contiennent de façon frappante et sous une forme extrêmement concise, tout un enseignement que les philosophes ont réussi à développer grâce à de nombreux efforts et à pas mal de temps, alors que le Prophète put le transmettre d'un seul coup, puisque c'était Dieu qui le lui avait inspiré.

Nous voyons donc comment Al-Kindî s'efforce d'utili-

ser et de prolonger la pensée des Grecs tout en restant non seulement dans le cadre de la pensée islamique, mais même en traitant de points très spécifiquement « théologiques ». D'autre part, pour rester fidèle à sa religion, Al-Kindî ne s'interdit pas, à l'occasion, de se séparer de ses maîtres grecs; Aristote enseigne que le monde est éternel, alors que Al-Kindî consacre un certain nombre de pages à démontrer le contraire : le monde n'est pas infini ni éternel, il a commencé. Ainsi est rejeté ce qui, dans l'héritage philosophique, s'opposerait au donné révélé.

Nous avons là une première philosophie arabe, qui reste proche de la religion par son contenu. Toutefois, si l'on regarde les choses d'un peu plus près, on s'aperçoit que, par certains côtés, elle se développe en marge, c'est-à-dire reste marginale pour une part non négligeable. D'abord, quant à la forme. Al-Kindî a écrit principalement des traités d'un genre particulier appelés généralement épîtres : ce sont de petits textes assez courts, dont le plus souvent, et à une exception près que j'ai rappelée tout à l'heure, le point de départ n'est pas un texte révélé ni une donnée religieuse, mais des problèmes et des concepts purement philosophiques; ainsi, le fait qu'il existe des substances non corporelles, ou la finitude du corps du monde. D'autre part, si passant au contenu, nous revenons à ces premières pages de la *Philosophie première*, à ce véritable manifeste philosophique qu'elles contiennent, nous pouvons nous arrêter à nouveau sur ce principe d'accumulation du vrai et sur ce programme d'ouverture à des sources lointaines et étrangères. Cela ne s'accorde guère avec l'idée d'une révélation « descendue », et interprétée, pour l'essentiel, dans un segment étroit et bien déterminé de l'histoire, au cours de quelques années bien repérables où il y a eu un contact entre le message divin et l'histoire des hommes. Sur ce point, on pourrait opposer cette thèse al-kindîenne du progrès de la vérité, à une idée que l'on trouve exprimée chez le traditionniste Ad-Dârimî, qui est approximativement le contemporain

d'Al-Kindî ; Ad-Dârimî dit à peu près : « Que sert de parler de raison ? Le mot *raison* lui-même n'est pas le mot qui convient, il faut parler de *raisonnable* ; or, le raisonnable date du Prophète, et de l'interprétation du message par les compagnons du Prophète. » En sorte que, si l'on met ces deux penseurs en face l'un de l'autre, on mesure tout de suite la différence qui les sépare. Certes, comme j'ai essayé de le résumer précédemment, Al-Kindî s'en sort en distinguant la science humaine, qui est celle des philosophes, de la science divine, qui est celle des prophètes, et qui ne diffèrent l'une de l'autre que par leur mode et leur origine, et non par leur contenu : mais s'il y a une telle identité de contenu entre les deux, pourquoi ne pas se contenter de la science des prophètes ? Est-ce que la philosophie ne va pas faire double emploi ? Et si elle ajoute quelque chose, qu'ajoute-t-elle ? Nous voyons que dans ce cas privilégié, originaire, d'un philosophe qui fait tous ces efforts pour être philosophe tout en restant dans le cadre de la religion islamique, la situation de la philosophie reste ambiguë.

Peu de temps après Al-Kindî, on assiste, si mon analyse est juste, à l'instauration d'une seconde ligne, d'un nouveau mode de pensée toujours à l'intérieur de la philosophie, et qui s'oriente dans un sens assez différent. Al-Kindî a travaillé dans une période d'équilibre politique relatif, je dis bien relatif, au cours de la phase montante du califat abbâsside. Le philosophe que nous rencontrons maintenant, Al-Fârâbî, naît à peu près dans les mêmes années où meurt Al-Kindî ; il va vivre environ quatre-vingts ans et être le contemporain de graves déchirements politiques. Il vit dans une époque où les révoltes dans l'empire se font de plus en plus profondes et de plus en plus irréparables. Peut-être que cet idéal, cette idée d'un accord ou d'une harmonie, qui pouvait se présenter à l'esprit d'Al-Kindî dans l'horizon d'un monde politique relativement équilibré, n'a plus guère de raison d'apparaître à Al-Fârâbî dans un cadre politique beaucoup plus trouble. En tout cas, savant comme l'était

Al-Kindî, moins encyclopédique peut-être, mais savant de grande classe, il met sur pied et pratique un mode de philosophie plus indépendant à l'égard du donné religieux. Je ne veux pas toutefois simplifier à l'extrême les choses ; la figure d'Al-Fârâbî, et donc sa pensée, reste quelque chose de complexe, comme la figure et la pensée de tout philosophe digne de ce nom. On a dit de lui qu'il avait certains traits des soufis, qu'il avait donc une vie religieuse impossible à ignorer. Malgré tout, l'analyse de ses œuvres fait apparaître en lui des différences sensibles avec un philosophe très occupé de religion, tel que nous est apparu Al-Kindî. Analysons quelques points susceptibles de corroborer cette hypothèse.

En premier lieu, Al-Fârâbî a beaucoup commenté Aristote, plus systématiquement semble-t-il qu'Al-Kindî, ce qui peut tenir à une facilité historique plus grande : il a travaillé plus tard. Que connaissait Al-Kindî en matière de documents philosophiques, d'œuvres complètes et authentiques d'Aristote ? La question se pose ; elle n'est pas bien élucidée, tandis que deux ou trois générations plus tard, au moment où travaille Al-Fârâbî, la connaissance de la bibliothèque philosophique s'est beaucoup améliorée. Mais, quelles que soient les causes de ce phénomène, il reste qu'Al-Fârâbî a consacré apparemment plus de temps qu'Al-Kindî à élucider des textes proprement et rigoureusement philosophiques.

Second point, qui consacre lui aussi l'importance accordée à la philosophie pure, Al-Fârâbî s'est attaché dans un traité bien connu à montrer qu'il y avait accord précis entre les deux sages, c'est-à-dire entre Platon et Aristote, ce qui est un thème classique de la philosophie néo-platonicienne.

Troisième point, Al-Fârâbî a écrit un certain nombre de traités rigoureusement philosophiques ; par exemple : un traité sur l'énumération des sciences, le *Livre des Lettres*, un traité sur l'intellect ; tout cela, et notamment le dernier point, n'est pas tellement nouveau par rapport à Al-Kindî,

mais si l'on avait le loisir de regarder de près le contenu de ces traités, on s'apercevrait assez facilement que l'esprit en diffère. Al-Kindî ne semble jamais très loin de la référence religieuse, tandis que les traités d'Al-Fârâbî rendent un son plus profane, plus laïc. Là où les différences apparaissent encore plus sensibles, c'est sur certains points de doctrine. Dans son traité le plus important de philosophie politique où il traite des « Vues des habitants de la cité vertueuse » ou de « cité excellente », Al-Fârâbî développe une métaphysique de l'émanation, de la façon dont l'univers dans son ensemble découle de l'être premier, qui est très loin de la méthaphysique créationiste d'Al-Kindî. Ce dernier, par un passage de concept à concept très savant, comme pourrait le montrer l'analyse du texte, va de l'idée d'unification à l'idée d'existenciation et de l'idée d'existenciation à l'idée de création – le mot s'y trouve – tandis qu'Al-Fârâbî parle uniquement d'une émanation, d'un flux qui s'écoule à partir de l'être premier. C'est parfaitement néo-platonicien et assez loin d'une religion pour qui l'idée de création est essentielle. On notera cependant que l'analyse du vocabulaire de ces deux philosophes montre un détail assez révélateur; Al-Kindî, parlant de Dieu, l'appelle l'« Un-Vrai », Al-Fârâbî l'appelle le « Premier »; ce sont là sans doute des termes philosophiques, mais qui sont aussi des noms divins, qu'on trouve dans le Coran, et cela prouve que les choses sont assez complexes; même Al-Fârâbî, qui est finalement un philosophe plus indépendant, conserve quand même, dans son vocabulaire, un certain écho de sa religion.

Dans ce même traité, Al-Fârâbî parle de la prophétie; pour lui, la cité vertueuse doit être régie par un personnage qui sera à la fois philosophe, sage et prophète. Or son analyse de la prophétie se situe dans des cadres spéculatifs et théoriques rigoureusement grecs. Pour le dire succinctement, il explique que l'intellect du prophète entre en liaison avec l'intellect agent, d'où découlent en lui des concepts, des idées, et que ces idées mettent à leur tour en mouve-

ment l'imagination. Le prophète se distinguant des autres hommes par une force imaginative exceptionnelle, cette imagination à son tour met en mouvement le sens de la vue – ce qui implique une théorie de la vision comme émission de rayons – et ce sens de la vue projette à l'extérieur une image, issue de l'imagination du prophète ; c'est cette image qui lui apparaît et constitue le contenu de la vision prophétique. Donc Al-Fârâbî reconnaît qu'il existe des prophètes, mais la façon dont il explique la manière dont les choses se passent est cependant bien éloignée de la description proprement religieuse de la chose.

De même, toujours dans le même traité, le tableau des fins dernières, des destinées *post mortem* des habitants des différentes cités pourrait donner beaucoup à dire. Les habitants de la cité vertueuse jouiront après leur mort d'un bonheur typiquement intellectuel, mais les habitants des autres cités seront plongés dans le malheur. Cela n'est pas loin de la révélation, mais Al-Fârâbî dit aussi que les âmes des habitants des cités ignorantes risqueront de se trouver anéanties, ce qui ouvre un troisième lieu, si je peux dire, à côté du paradis et de l'enfer, dans la mesure où le néant est un lieu – disons une troisième possibilité – qui n'est pas reconnu par la révélation.

Bien entendu, et cela pourrait nous amener à rectifier un peu ce tableau en nous ramenant à une perspective qui a déjà été développée par Al-Kindî, Al-Fârâbî nous dit aussi que philosophie et religion ont une même source, qui est une lumière intellectuelle venant en dernière instance de Dieu (mais non directement) et qu'elles ont donc même contenu. Mais il nous dit aussi, dans un livre qui s'intitule précisément le *Livre de la religion*, que les parties spéculative et pratique de la religion sont consécutives aux parties théorique et pratique de la philosophie ; que, d'autre part, tout le monde n'étant pas apte à la spéculation philosophique, il faut pour ceux qui n'en sont pas capables des représentations imagées de la vérité : ces représentations imagées

varient avec les prophètes, avec les cités dans lesquelles elles sont propagées, et c'est ce qui explique la variété des religions. Ce dernier point et, notamment, la distinction entre ceux qui sont capables de philosopher et ceux qui ne le sont pas et pour qui les religions existent, est déjà très proche de l'idée que développera Averroès, philosophe postérieur à Avicenne.

Il apparaît donc qu'Al-Fârâbî inaugure une seconde ligne philosophique : celle d'une philosophie qui se préoccupe peu, ou du moins au minimum, de la religion révélée, qui voit surtout dans la religion son aspect social, qui compare religion et philosophie, non pour les opposer, mais (si l'on acceptait d'employer une expression trop rigoureuse sans doute, et qu'Al-Fârâbî n'eût probablement pas acceptée, mais qui semble tout de même à l'horizon de ce qu'il dit) qui fait apparaître la religion à peu près comme la vérité du pauvre, la vérité dans son plus bel éclat étant le fait de la philosophie : cette dernière se présente donc comme la meilleure des deux. Là aussi nous rencontrons un problème de double emploi, si l'on peut dire, un peu comme chez Al-Kindî, mais en sens inverse, ou qui tout au moins se présente différemment : chez Al-Fârâbî le double emploi serait plutôt défavorable à la religion, qui n'aurait en somme d'utilité qu'en vertu de sa fonction sociale. Si donc, tout à l'heure, nous avions une ligne que nous avons commencé à tracer à partir d'Al-Kindî pour la faire se terminer, par anticipation, à Avicenne, nous avons maintenant une ligne qui commence à Al-Fârâbî et va jusqu'à Averroès en passant à travers des philosophes (andalous eux aussi) tels que Ibn Bâja, Ibn Tufayl qui, eux aussi, développent une philosophie dont les rapports à la religion sont distendus et peuvent se décrire à peu près de la même façon que chez Al-Fârâbî et Averroès. On pourrait mettre en dehors de cette ligne mais dans son voisinage, un philosophe comme Râzî (le médecin), qui est beaucoup plus radical, avec son admiration pour Socrate et sa critique de la

prophétie. Mais c'est là une position extrême qui, on l'a dit, ne se situe pas exactement sur cette ligne qui va d'Al-Fârâbî à Averroès.

Je ne parlerai pas d'Averroès malgré tout l'intérêt qu'il présente – cela nous mènerait trop loin, au-delà du terme que nous nous sommes fixé – mais j'ajouterai cependant que même chez lui les choses ne sont pas si simples (indépendamment même du problème très complexe de sa théorie de l'accord entre la religion et la philosophie) : même dans ses commentaires proprement philosophiques, il y a par-ci, par-là une notation, un rappel, une indication qui pointent du côté du donné religieux. Il s'agit donc toujours de nuancer les choses; cela dit, si l'on prend les questions dans leur allure générale, on trouve bien ces deux lignes, ces deux types d'esprit, ces deux modes de philosopher que j'ai essayé d'indiquer.

Si nous revenons maintenant au point terminal (ou arbitrairement terminal) de la ligne inaugurée par Al-Kindî, nous arrivons à Avicenne, chez qui les choses sont également très complexes. D'une part, il est reconnu généralement, et à juste titre, qu'Avicenne est un philosophe religieux; on le sait par sa biographie, on le voit à la lecture de ses œuvres ou même simplement de leur nomenclature: il en est qui traitent de la résurrection, du désir mystique... Assurément, on ne peut pas dire qu'il ait ignoré la religion, il a même fait de données proprement religieuses le thème de certaines de ses œuvres. D'un autre côté, ce penseur authentiquement religieux est attaqué vivement par Ghazâlî qui lui reproche d'avoir soutenu des doctrines incompatibles avec la religion, sur des points fondamentaux tels que la connaissance des choses particulières par Dieu, la résurrection des corps. Il y aurait donc là des analyses extrêmement précises à mener. Toutefois, nous nous contenterons seulement de quelques indications, de façon à tracer ce qui paraît la silhouette générale d'Avicenne.

Nous pouvons d'abord remarquer qu'il travaille tech-

niquement en philosophe. Son œuvre principale, le *Shifâ'*, est une encyclopédie qui comprend toutes les sciences et où il se met systématiquement sur les traces d'Aristote. Ce n'est pas un commentaire d'Aristote, mais c'est un écrit où il suit l'ordre des œuvres d'Aristote et où il s'exprime la plupart du temps en termes aristotéliciens. D'autre part, on a de lui des notes en marge du *De Anima* et ce qu'on appelle la *Théologie d'Aristote* (qui est probablement une œuvre de Porphyre, mais de toute façon une œuvre philosophique) ; sur tous ces points, Avicenne se comporte comme un philosophe, qui traite de choses philosophiques, qui commente d'autres philosophes, et qui, dans l'ensemble, cherche à être un bon aristotélicien (comme on pouvait l'être à l'époque où la pensée d'Aristote, telle qu'on la connaissait, était fortement néo-platonisée). En outre, et symétriquement, non seulement, comme nous l'avons dit, il a écrit des traités mystiques, mais même dans ses ouvrages philosophiques tels que le *Shifâ'*, les *Ishârât*, on trouve des chapitres souvent assez longs où il traite de prophétologie, de miracles, thèmes qui évidemment ne sont pas aristotéliciens et ne sont pas rigoureusement grecs. Sur ces premiers points, destinés à donner une première approche de la complexité de la pensée avicennienne, on peut déjà faire quelques remarques qui ajouteront à cette complexité : car cette dernière partie ne consistera pas à simplifier les choses, mais au contraire à les compliquer progressivement. Ce n'est pas par malice que je le fais, c'est parce que les choses sont comme cela.

Les derniers thèmes que je désignais comme typiquement religieux : prophétologie, théorie des miracles, ne sont quand même pas non plus en rupture avec la pensée néo-platonicienne qui, comme je le rappelais au début, contient une théologie et une philosophie de la religion qui, l'une et l'autre, vont bien au-delà de ce qu'on peut trouver chez l'Aristote authentique. Si bien, que nuançant notre première approche, nous dirons qu'Avicenne, même lorsqu'il parle de sujets proprement religieux, peut être considéré

aussi comme traitant de problèmes philosophiques devenus classiques à la fin de l'Antiquité et dans lesquels il insuffle un contenu non plus polythéiste mais islamique. D'autre part, et c'est une nouvelle nuance qui ira dans le même sens, sa doctrine de la prophétie que l'on trouve jusque dans ses œuvres philosophiques essentielles, dépend, comme chez Al-Fârâbî bien qu'elle soit différente, d'une théorie de l'intellect qui est toute néo-platonicienne : le savoir consiste, quand on veut et pourvu qu'on ait acquis la possibilité de le faire, à se joindre à l'intellect agent, lequel fait découler dans l'âme des formes intelligibles. Au plus haut de cette capacité, car l'intellect au fur et à mesure qu'il progresse passe à des niveaux de plus en plus élevés, au terme donc de cette progression on arrive à un degré qui est celui de l'intellect saint, qui peut entrer en contact avec les intelligences séparées elles-mêmes, et au terme, avec le premier intellect, qui est la première créature ou plus exactement le premier causé. Les notes d'Avicenne sur la *Théologie d'Aristote* ont à ce propos des accents nettement mystiques, et il va jusqu'à présenter la révélation prophétique comme la jonction à une intelligence angélique. Or cette analyse de l'intellect qui monte jusqu'à la sainteté vaut pour les prophètes – et aussi, avec des nuances, pour les saints; mais ce que les prophètes ont en plus, c'est, d'une part, une imagination spécialement forte (nous retrouvons ici un thème farabien), et aussi la capacité de se faire obéir de la matière extérieure, du fait qu'ils peuvent se joindre non seulement aux intelligences et aux âmes célestes, mais également aux corps célestes, par l'intermédiaire desquels ils peuvent provoquer des modifications dans ce monde.

Vous voyez donc comment Avicenne passe très subtilement du domaine philosophique au domaine religieux, faisant un pas dans l'un, un pas dans l'autre, ou mariant ses thèmes d'une façon quasi symbolique, de façon à lier, semble-t-il, le plus de philosophie possible au plus de religion possible, avec des nuances extrêmement fines et souvent

assez difficiles à détailler. Cela dit, il faut quand même remarquer que, dans cette théorie de la prophétie, nous restons malgré tout très loin de la conception purement religieuse, ne serait-ce qu'à cause du nombre des médiations par lesquelles il faut passer pour aller de l'intellect simplement exercé jusqu'à l'intellect saint. Dans la théorie islamique de la révélation, il y a un seul intermédiaire, qui est l'ange, tandis que chez Avicenne il y a toute une hiérarchie d'intellects. Mais la différence essentielle réside sans doute dans le caractère profondément intellectualiste de cette prophétologie avicennienne. Tout commence dans l'intellect, tout s'achève dans l'intellect, même si d'autres processus tels que l'action sur la matière extérieure s'y ajoutent. A la limite, le prophétisme pourrait être considéré comme ayant sa place dans une cosmologie. Étant donné un ordre du cosmos décrit comme une hiérarchie de sphères allant du monde sublunaire jusqu'à la sphère extrême, en allant de sphère en sphère et d'intelligence de sphère en intelligence de sphère, nous pourrions dire tout simplement que le Prophète est quelqu'un qui est en relation avec les cieux – intelligence, âme et corps – beaucoup plus qu'avec Dieu. Là encore, nous sommes dans une situation extrêmement complexe, très difficile à caractériser en une formule brève et nette.

Cependant, et ici je vais encore refaire un mouvement de bascule, il y a chez Avicenne quelque chose qui est neuf par rapport aux philosophes précédents, par rapport à Al-Kindî, par rapport à Al-Fârâbî. C'est sa doctrine de la création. Bien sûr, il n'est pas le premier à en parler; Al-Kindî, je l'ai dit à deux ou trois reprises, parle de l'Un-Vrai qui est à la fois unificateur, existenciateur et donc créateur. Mais l'idée même d'une existenciation des êtres, d'une existenciation de l'univers, n'est pas une idée grecque. Chez Aristote, le cosmos, le monde existant, est un donné premier, on n'a pas à s'interroger sur les raisons de son existence, car cela reviendrait à remonter au-delà de ce donné premier, et

n'aurait aucun sens; l'existence des êtres, l'existence du monde, c'est l'indépassable de la spéculation, le point au-delà ou en deçà duquel on ne peut remonter. Dans le néo-platonisme, le monde émane de l'Un selon un processus très difficile à définir, mais on ne se demande pas s'il pourrait ne pas exister. Dire que le monde passe à l'existence, dire qu'il est créé au sens précis et rigoureux du mot, c'est penser qu'il pourrait, comme dit le philosophe, n'y avoir rien alors qu'il y a quelque chose, c'est penser qu'il y a un agent suprême qui est donateur d'existence, et cela même est inséparable d'une révélation, islamique dans les cas qui nous occupent, mais qui pourrait être aussi bien la révélation juive ou la révélation chrétienne. Or la façon dont Avicenne décrit cette création et décrit l'être de sorte que cette théorie de la création puisse s'y placer, cette façon comporte des éléments très différents. J'en distinguerai trois qui m'en paraissent les nœuds principaux.

D'abord, la distinction entre l'être nécessaire et l'être possible. L'être nécessaire, c'est Dieu – et l'on voit là que, paradoxalement, ce philosophe plus religieux en apparence que certains de ses prédécesseurs emploie, pour parler de Dieu, un nom qui n'est plus un nom divin traditionnel, mais un nom philosophique : « être nécessaire ». Cet être nécessaire est la cause de l'existence de l'être possible; l'être possible laissé à lui-même non seulement n'existerait pas, mais même tendrait à ne pas exister et c'est là, en ce point de la déficience existentielle de l'être possible, que se place et s'articule la théorie de l'instauration créatrice : l'existenciation de l'être possible vient de l'influence de l'être nécessaire. Deuxième point : cette création est en elle-même nécessaire et, tout au moins en ce qui concerne les substances incorruptibles – les cieux – elle est éternelle et elle procède selon une émanation déjà décrite par Al-Fârâbî. Avicenne reprend cette description à peu de choses près, en la compliquant, en la complétant, mais en la conservant dans ses grandes lignes. Or, dire que la création est nécessaire et

dire qu'elle est éternelle, c'est s'éloigner du donné religieux pour qui la création résulte d'un acte libre de Dieu et ne peut être décrite comme nécessaire. Troisième point : si nous prenons maintenant les êtres créés et si nous procédons à une analyse ontologique de ces êtres, nous pourrons y distinguer une essence et une existence : ainsi Avicenne est probablement le premier philosophe à avoir mis en circulation ce mode d'analyse qui était appelée à voir une si grande fortune dans l'histoire de la philosophie. L'essence prise en elle-même est indépendante de toute condition d'existence; elle n'est ni universelle ni particulière, ni une ni multiple, ni dans la matière ni dans l'esprit : elle est simplement essence. Tout ce qu'elle peut faire, pour ainsi dire, tout ce qui peut lui arriver, c'est qu'elle reçoive des conditions, des accidents qui, comme dit Avicenne, l'entourent, se joignent à elle. Et précisément, ces conditions, ces accidents détermineront le mode d'existence qui lui adviendra. L'existence s'ajoute à des essences qui n'en ont en elles-mêmes aucune trace. C'est sur cette analyse ontologique que se greffe l'analyse de la création comme donation d'être partant de l'être nécessaire vers l'être possible. Or voici un point qui vaut d'être noté : si l'on regarde en détail les textes du *Shifâ'* où Avicenne expose cette analyse, on constate que la problématique de l'inexistant dans ses rapports à l'existence, et même le vocabulaire, une partie tout au moins du vocabulaire, dont il se sert pour l'exposer, tout cela a des antécédents dans des spéculations strictement théologiques, instaurées et développées dans le *kalâm* et spécialement dans le *kalâm* mu'tazilite, et dans les discussions entre Mu'tazilites et Ash'arites sur le statut des inexistants, sur le point de savoir si l'on peut poser des essences inexistantes auxquelles Dieu ne ferait que conférer l'existence, etc.

Le début de cette spéculation sur l'inexistant se situe au IIIe/IXe siècle, donc à peu près à l'époque d'Al-Kindî. Ainsi, cette analyse proprement philosophique et qui avait

un si grand avenir devant elle – en gros la distinction de l'essence et de l'existence – finalement, Avicenne le philosophe, l'aristotélicien, la reprend aux Mutakallimûn, à des théologiens musulmans.

On voit donc devant quelle complexité nous nous trouvons, quelle est la difficulté du dosage et combien il est malaisé de dire, en une formule brève et exacte, dans quelle mesure on est ici près ou loin de la révélation coranique et de ses entours théologiques et spéculatifs en général. Nous voyons cependant qu'Avicenne ne se situe par sur la même ligne qu'Al-Fârâbî et Averroès. Cela est parfaitement net. Le lien entre la religion et la philosophie est beaucoup plus serré chez lui, quelles que soient les difficultés, comme j'ai essayé de le montrer, que cela présente. D'ailleurs ses lecteurs ne s'y sont pas trompés; je n'invoquerai sur ce point que deux témoignages, l'un et l'autre autorisés, l'un arabe et l'autre latin. Le témoignage arabe est celui d'Averroès, le témoignage latin, celui de Duns Scot; l'un et l'autre, lecteurs d'Avicenne soit dans le texte, soit en traduction, ont noté que ce philosophe a mêlé sa religion à sa philosophie. Ces deux témoignages confirment bien qu'il n'est pas sur la même ligne qu'Al-Fârâbî et Averroès, mais sur celle d'Al-Kindî.

Il semble que depuis ce dernier, le développement de la philosophie ait rendu le problème de son rapport à l'Islam et les solutions proposées de ce problème de plus en plus détaillés et de plus en plus difficiles, d'un même mouvement, et donc ont rendu les résultats de plus en plus ambigus. En d'autres termes, la philosophie a progressé (Al-Kindî avait, on s'en souvient, annoncé en somme ce processus), mais les problèmes eux aussi ont progressé, se sont approfondis, et notamment le problème qui nous intéresse, à savoir celui de ses rapports avec la religion.

Si maintenant nous voulions aller plus loin, nous arriverions à des questions qui ne sont plus des questions de fait, mais des questions normatives. Il faudrait nous deman-

der ce qu'est ou ce que doit être la religion; ce qu'est ou ce que doit être la philosophie et, en conséquence, si leur accord est possible, et si oui, dans quelle mesure. Si Averroès et si Ghazâlî font l'un et l'autre des reproches à Avicenne de points de vue bien différents, c'est parce que chacun d'eux a sa conception précise et normative de la philosophie, d'une part, de la religion, d'autre part. Le philosophe Averroès juge Avicenne trop religieux, au moins en tant que philosophe; ce n'est pas un jugement moral qu'il porte sur lui : il trouve qu'il mêle trop de religion à sa philosophie. Ghazâlî estime au contraire qu'Avicenne n'est que trop philosophe. Or, ce que j'essaie de faire, c'est de rester historien. Ce que je me suis efforcé de faire ici, c'est non pas de décrire la totalité d'un processus, mais d'esquisser les deux lignes de force qui le traversent : ligne de force Al-Kindî – Avicenne d'une part, ligne de force Al-Fârâbî – Averroès de l'autre, qui définissent donc, l'une et l'autre, des variétés dans une certaine forme de pensée historiquement attestée, qu'on la juge normativement légitime ou non, qui est la philosophie islamique. J'ai donc observé une formation doctrinale longue, complexe, extrêmement riche, où la philosophie grecque et la religion islamique sont impliquées et imbriquées ensemble, de façon diverse et problématique. Il est rigoureusement vrai, d'un point de vue strictement historique encore une fois, de dire que cette philosophie, ou ces philosophies se sont constituées en fonction de l'Islam, à la fois parce qu'il leur fut un lieu de développement, une source d'inspiration et une source non moins féconde de problèmes, d'une part, et parce que, d'autre part, même chez Al-Fârâbî et chez Averroès, comme on pourrait le montrer, elles ne s'en sont pas radicalement séparées.

Il est non moins vrai, et d'un point de vue tout aussi rigoureusement historique, que la synthèse dont ont rêvé et qu'ont cherché à réaliser Al-Kindî et Avicenne, ne s'est pas réellement opérée, puisque Avicenne a été jugé trop philosophe par les religieux et trop religieux par les philosophes,

si bien que ce rêve d'Al-Ma'mûn que j'évoquais en commençant n'était peut-être qu'un rêve, c'est-à-dire une représentation sécurisante. Toutefois, rendons-lui grâce. Imaginons que ce calife n'ait pas fait ce rêve, qu'il n'ait donc pas été rassuré, qu'il ait arrêté l'entreprise de traductions : il n'y aurait pas eu de philosophie islamique et alors quelle perte pour l'histoire de la pensée !

DISCUSSION

M. A. SINACEUR Monsieur Jolivet, vous nous avez proposé une excellente initiation à une histoire de la philosophie qui est philosophique par l'élaboration que vous avez faite de l'ensemble des problèmes et qui a permis de distinguer beaucoup plus de points de singularité que vous n'auriez voulu en faire apparaître en axant votre réflexion sur les deux grands axes, les deux grandes lignes d'une tradition. En réalité, vous avez montré que chaque philosophe a développé une certaine personnalité philosophique de la façon même – en admettant la thèse de l'originalité entière – dont il a recombiné, à sa convenance, l'ensemble des idées dont il avait hérité d'une tradition théologique déjà formée et d'une tradition philosophique déjà institutionnalisée. Averroès, par exemple, est dans une situation similaire à celle d'Al-Kindī. En effet, il se retrouve dans un milieu où la philosophie n'est pas naturalisée dans la mesure où elle est remise en question par le développement d'une pensée que j'aimerais situer dans la tradition maghrébine et qui est due à la force du développement de la pensée juridique, pas seulement malikite, mais de la pensée juridique qui a dominé le Maghreb. J'ai distingué plusieurs points de singularité et ne vois que des questions. Or la chose la plus extraordinaire qu'on puisse souhaiter à une philosophie, c'est précisément d'ouvrir, de poser des questions et de refuser les solutions, parce que ce n'est que dans le dépassement des solutions qu'on découvre les problèmes.

Question Je ne partage pas le point de vue de M. Jolivet selon lequel il y a une identité de contenu entre la philosophie et la religion musulmane. Si on se réfère au Coran, on s'aperçoit aisément qu'il y a contradiction à propos de la question de l'âme et de la vérité. Vous avez également parlé de prophétologie ; personnellement je n'en ai jamais entendu parler. Ne serait-ce pas soit un abus de langage, soit un abus de religion, à vous de choisir. Vous avez parlé des âmes et corps célestes, de beaucoup d'autres choses et, personnellement, je ne pense pas que ce soit conforme à ce qui a été dit dans la religion elle-même. S'il existe une philosophie, c'est le fait de l'homme, ni plus ni moins. Si l'on se réfère un petit peu à ce que le Prophète disait, il ne faut pas se poser de questions sur ce que l'on ne connaît pas. Cela a dérouté beaucoup d'entre nous, et tous ceux qui avaient la foi l'ont perdue par la suite. Mais il n'y a pas de prophétologie : en ce domaine, le Prophète n'est qu'un homme comme tout le monde, qui a reçu la révélation de la part de Dieu, un Dieu que l'on n'essaie pas de rationaliser; c'est un Dieu omniscient et omniprésent.

J. JOLIVET D'abord, l'identité religion-philosophie n'est pas de moi mais d'Al-Kindî. J'ai prétendu qu'Al-Kindî, qui est l'initiateur de la première des lignes que j'essayais de décrire, avait affirmé, d'une part parce qu'il était en conflit avec des religieux et d'autre part parce qu'il le pensait, que ce qu'on trouvait dans les livres des philosophes et ce que les prophètes avaient enseigné était identique. En disant cela je ne faisais donc que me référer à ce que disait Al-Kindî, même si je ne partage pas vraiment son point de vue. Quant aux questions de prophétologie, d'âmes, de corps célestes et de Dieu rationalisé, de Dieu des philosophes — pour parler comme Pascal — je suis bien d'accord avec vous que cela n'est pas contenu en tant que tel dans la révélation coranique, qui n'est pas une théorie; notamment la question des âmes et des corps célestes, qui est spécifiquement philosophique. Malgré tout, c'est à travers ces schèmes qu'un certain nombre de philosophes ont, à tort ou à raison, essayé de faire la jonction entre la pensée philosophique et puis ce que leur enseignait leur religion. La prophétologie ne fait pas partie de la spéculation, mais il me semble quand même que dans les traités de *kalâm* il y a toujours au moins un livre qui porte sur la prophétie. Alors, à

moins de dire que les Mutakallimûn s'écartent de la religion, il faut quand même admettre que l'on peut, même sans être philosophe et en voulant rester près de la révélation coranique, se donner une théorie, quelle qu'elle soit, de la prophétie. Que la philosophie soit le fait de l'homme, je pense que c'est évident, c'est ce que dit Al-Kindî lui-même, puisqu'il distingue dans la science ce qu'il appelle la science divine et la science humaine, en ajoutant cependant que ces sciences sont identiques pour leur contenu. D'une part, il faudrait que les questions que vous me posez soient adressées à Al-Kindî et, d'autre part, il me semble qu'en refusant toute spéculation, toute réflexion sur la prophétie, vous rejetez une bonne partie de la spéculation religieuse. Toutefois, je ne suis qu'un historien et n'entends pas instaurer des normes.

Question Quand l'Empire musulman s'est étendu, il s'est heurté à des sphères culturelles différentes; vous avez parlé de la sphère culturelle grecque, mais il y en a d'autres, je pense notamment à Zoroastre et aux influences indiennes. J'aimerais savoir quelle était exactement l'influence de l'atomisme indien et comment certains philosophes ont pu le concilier avec la pensée islamique?

J. JOLIVET C'est une question difficile. J'ai, effectivement, surtout parlé de la pensée grecque parce que les philosophes se réclamaient essentiellement de la pensée grecque, mais il est bien certain que pour toute une autre part de la pensée, de la littérature, de la spéculation, il faudrait faire entrer en ligne de compte tout ce qui a pu venir de l'Est. Je n'ai parlé que de ce qui venait de l'Ouest, c'est-à-dire de Grèce, même si cela s'est étendu jusqu'en Orient. Pour ce qui est de l'influence des sagesses ou des religions de l'ancien Iran, de l'ancienne Perse sur la spéculation philosophique, je ne peux guère faire mieux que vous renvoyer aux études de H. Corbin, notamment à son ouvrage intitulé *En Islam iranien*. En ce qui concerne la question de l'atomisme indien et de l'influence qu'il a pu avoir sur, vous avez dit, la philosophie, peut-être plutôt sur le *kalâm*, je serai très franc et j'avouerai mon ignorance.

A. SALEM Je souhaiterais reprendre la question de la prophétie et de la prophétologie. M. Jolivet ne pense-t-il pas que, précisé-

ment, la problématisation tout à fait spécifique de la prophétie – qu'on trouve presque partout chez les philosophes musulmans – est l'un des aspects les plus significatifs de la pensée musulmane, à cause, justement, de l'abolition par le Prophète lui-même de la prophétie ?

C'est ce rapport subtil et complexe de l'Islam à la prophétie – si l'on essaie de le saisir dans toute sa portée – qui fonde dès le départ cette problématisation dégagée par les penseurs musulmans.

Car le Prophète lui-même annonce, dès le début de sa prophétie, la fin des prophéties. C'est à partir de cela que s'est déterminé, à mon avis, le destin des sciences et de la philosophie dans l'Islam.

Par cette abolition de la prophétie, Dieu dit aux musulmans : « Désormais, il n'y aura plus de voix qui puisse se réclamer d'une autorité divine. Désormais, vous vous trouverez, avec vos ressources propres, en face à face avec les seuls et suffisants *Ayât* (signes) qui sont identiques, bien que de manière différente, en vous et dans l'univers. » (Allusion au verset 53 de la sourate XLI : « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voyent clairement que ceci est la Vérité. »)

Cette abolition de la prophétie signifie donc que Dieu annonce aux hommes le temps de la maturité de la raison humaine et qu'Il les appelle à prendre en charge, à travers l'identité ultime des *Ayât* (signes), la connaissance d'eux-mêmes et de l'univers.

Il était inévitable que les philosophes musulmans aient commencé par méditer en même temps sur la prophétie et sur la signification de l'annonce de son abolition : problème difficilement épuisable, « choc métaphysique », dont les conséquences ultimes seront déterminantes, en particulier pour la philosophie et les sciences.

Car, toujours à partir de la prophétie et de l'annonce conjointe de son abolition, il devenait indispensable, non pas seulement de réfléchir philosophiquement, mais de développer une réflexion *sur* la philosophie, celle-ci étant désormais un élément de l'ouverture sur le monde. On comprend, à partir de là, l'accueil

lucide que la pensée musulmane fait aux philosophies et aux sciences des autres, comme l'a montré Al-Kindî.

Cette attitude est d'ailleurs explicitement recommandée dans le texte coranique : d'où la conscience de la nécessité et même de l'obligation, pour les philosophes musulmans, de chercher dans la nature et l'histoire, et dans les sciences des autres, ce que jusqu'alors la prophétie assurait à sa manière.

C'est dans ce sens que je considère, contrairement à ce que notre collègue a dit, que la problématique de la prophétie – que l'on peut, dans ce sens, appeler prophétologie – est tout à fait centrale pour bien comprendre le rapport entre l'Islam, la philosophie et les sciences.

J. JOLIVET Je pense effectivement que c'est un point crucial, un point nodal et j'ajoute même à ce que vous avez dit que les philosophes de l'Islam et les philosophes musulmans devaient se poser cette question non seulement en tant que musulmans mais encore en tant que philosophes, parce qu'ils se trouvaient devant un donné, devant un fait enseigné par la religion qui était absolument nouveau par rapport aux philosophes grecs dont ils se réclamaient. Je veux dire un rapport entre la puissance instauratrice universelle et originaire, pour parler en termes philosophiques et, d'autre part, des hommes. Ce problème, à ma connaissance, n'était pas résolu par la philosophie grecque et déjà parce qu'il ne pouvait pas être posé. On trouverait, bien entendu, chez les néoplatoniciens dans le corpus hermétique dont ils se sont inspirés aussi, des données sur l'inspiration, sur la divination; c'est un problème apparemment identique, mais en réalité foncièrement différent. Donc, sur ce point je suis d'accord avec vous et j'ajoute même que, philosophiquement, ils ne pouvaient pas le poser.

M. A. SINACEUR Je voudrais non pas poser une question mais simplement signaler une ambiguïté dans le problème des rapports entre la philosophie et la religion ou la philosophie et la foi, tel que l'ont traité les philosophes arabo-islamiques. Ils considéraient la philosophie non pas comme nous avons appris à la considérer, c'est-à-dire comme un « philosopher », comme l'exercice d'une réflexion, mais comme un savoir; une sagesse, mais dans la mesure où la sagesse était un savoir et dans la mesure où la con-

naissance était une sagesse. Il y a une ambiguïté fondamentale : au fond, la philosophie était étudiée dans le même esprit et avec la même curiosité que la cosmologie ou les mathématiques grecques. Le cas d'Avicenne est tout à fait remarquable parce qu'il n'est pas mathématicien – je prends l'exemple des mathématiques, car elles ont cet aspect indiscutable et suffisamment indépendant par rapport aux idées philosophiques – il traite des mathématiques exactement comme il traite de l'existence de Dieu ou de la prophétologie. En ce qui concerne la prophétie, il faut distinguer deux problèmes tout à fait différents. Un problème qui relève des rapports de la philosophie et de la religion et qui est classique, car, à partir du moment où le Prophète a été le révélateur inspiré d'un type de savoirs et à partir du moment où, sous la pression des besoins intellectuels et matériels, des besoins de nature plus utilitaire tels que la médecine, etc., on est allé rechercher d'autres types de savoirs développés dans d'autres pays, comme le savoir grec, il a fallu penser l'articulation des deux types de connaissance et poser l'ensemble des questions qui se trouvaient à l'intersection de savoirs de type différent. Je crois que tous ceux qui ont souligné le caractère spontanément contradictoire du savoir révélé avec le savoir élaboré avaient raison de le faire. Il était tout à fait naturel d'investir, pour les philosophes, cette sphère de questions qui se posaient au croisement, à la rencontre de savoirs hétérogènes, émanés de sources diverses, pour construire logiquement leur domaine de convergence. Mais il y a l'autre problème que se posent des philosophes préoccupés non pas de concilier la foi et la religion, mais de comprendre au sens de la raison pratique – au sens éthique – les principes de l'action humaine. L'idée de prophétie apparaît alors dans cette théorie de l'acte humain comme un cas limite. Or l'acte le plus correct, c'est l'acte d'un prophète, et le prophète n'est plus dans ce cas le prophète auquel on se réfère comme pouvant être en contradiction avec un savoir que l'on a importé, mais le modèle auquel on se réfère comme étant le type de l'action parfaite. Autrement dit, ici, la notion de prophétie fonctionne elle-même comme un statut limite qui a absolument le même statut sur le plan intellectuel que le concept de Dieu dans la phénoménologie de Husserl. Cette tentation philosophique est tellement présente que peu de philosophes l'évitent. Et, pour terminer, un philosophe contemporain

qui a passé sa vie à essayer de développer une philosophie réellement dépendante du mode théologique de pensée puisqu'il a mis toute la pensée humaine dans le même sac, en l'appelant de l'onto-théologie, Heidegger, peu avant sa mort, a dit un mot qui va tout à fait dans ce sens de la préoccupation prophétologique : « Seul un prophète peut nous sauver. » Ici nous avons la seconde signification de la pensée prophétologique, c'est-à-dire la référence à un type d'actions suffisamment inspirées, mais alors en un sens quasi humain, mais un humain qui est tellement à la limite qu'il devient, à cette limite, un peu divin.

Question Effectivement, si la philosophie sert encore à quelque chose, c'est justement à dérouter beaucoup de croyants, mais la philosophie n'arrive pas seulement à dérouter les croyants, elle déroute aussi les philosophes eux-mêmes. Si je pense qu'on peut tirer une telle conclusion, c'est parce que, tout simplement, le Coran est un texte extrêmement clair et, si l'on a envie de le comprendre, on ne cherchera pas trop loin.

M. A. SINACEUR Je suis tout à fait d'accord et je crois que tous ceux qui ont lu le Coran dans le texte pensent que c'est très clair. Des penseurs musulmans qui n'ont absolument pas eu de connivence, de complaisance avec la philosophie – je pense à quelqu'un comme Ibn Hazm, il n'y a pas penseur plus radical et plus antiphilosophe que lui, qui la connaissait profondément – trouvaient tout simplement que les principes de la logique étaient dans le Coran. Le Coran lui-même ne peut pas ne pas être considéré comme une incitation à la philosophie. Je pense de mémoire à un verset que je trouve remarquablement platonicien : « L'opinion, en aucune manière, ne peut se substituer à la vérité. » Que nous le voulions ou non, c'est une formulation qui, à mon avis, a préparé beaucoup d'esprits à s'intéresser à des problématiques qui faisaient la distinction entre l'opinion et la vérité, et c'est là le début de toute philosophie. C'est un type d'inquiétude et cette inquiétude-là est parfaitement cultivable, si j'ose dire, à partir d'une certaine lecture du Coran.

QUELQUES OUVRAGES DE J. JOLIVET

Abélard ou la philosophie dans le langage. Paris, Seghers, 1970.

Arts du langage et théologie chez Abélard. *Études de philosophie médiévale,* LVII. Paris, J. Vrin, 1969.

Godescale d'Orbais et la Trinité. La Méthode de la théologie à l'époque carolingienne, *Études de philosophie médiévale,* XLVII. Paris, J. Vrin, 1958.

L'intellect selon Kindî. Leyde, R. J. Brill, 1971. (Publications de la Fondation De Goeje, 22.)

La philosophie, conduite politique. Toulouse, E. Privat, 1970.

Histoire de la philosophie médiévale. *Histoire de la philosophie,* tome I, p. 1198-1563. Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1969.

Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XII[e] et XIII[e] siècles. *Mélanges offerts à Henry Corbin,* p. 681-702. Téhéran, Institut d'études islamiques de l'Académie impériale iranienne de philosophie. (En offset, volume en plusieurs langues.)

Pour le dossier du Proclus arabe : al-Kindī et la *Théologie* Platonicienne. *Studia Islamica,* 49, 1979, p. 55-75. Paris, Maisonneuve-Larose.

Les efforts d'innovation dans l'Islam moderne

JACQUES BERQUE

Mon cher collègue et ami, vous avez très bien fait de me ramener en débutant à ce qui, en effet, a constitué mon premier « site de véracité » – je traduis ainsi l'expression coranique *mubawwâ'çidqin* (X, 93) – ce fut le Maghreb, puis, conjointement, l'Orient et le Maghreb, pourquoi ne pas dire le Monde? Le Monde se faisant et d'autres mondes, peut-être, vers où s'envole parfois notre espérance... Ibn Taymiyya, qu'agaçait un jour la pensée d'un génie d'un tout autre ordre, Ibn 'Arabî, s'écria : « Que nous veut donc ce petit maghrébin, ce Mughayribî? »

Il ne s'agissait pas, bien entendu, de rivalités régionales, mais de partages spirituels entre le Levant et le Couchant, entre un Orient d'*Ichrâq*, c'est-à-dire aussi d'« illumination », et un Orient d'exil (pour parler comme Suhrawardî). Mais plutôt que des distinctions qui ne sont pas de mise en ce lieu de la réciprocité internationale, comme vous l'avez très bien dit, transculturelle, c'est-à-dire qui passe par les originalités respectives des cultures sans les abolir, mais pour les faire se confronter et, éventuellement, se rejoindre ou se combattre en s'affirmant, permettez-moi d'alléguer ces fortes paroles :

> « Qui voit l'éclair surgir à l'Orient, aspire après l'Orient ; s'il éclate pour lui à l'Occident, qu'il aspire donc à l'Occident. Mon désir c'est l'éclair dans sa fulgurance et non pas l'endroit qu'il a touché. »

Cela c'était Mohyied-Dîne Ibn'Arabî le Murcien qui l'écrivait il y a plus de sept siècles.

Il est exact que l'un des thèmes les plus porteurs de ma recherche a été cette dialectique d'un progrès fidèle à lui-même dans ses profondeurs et d'un rejet des fausses synonymies, des positivismes trop courts dont il avait été affublé, notamment à l'époque de l'impérialisme. Dialectique malaisée entre toutes ! Dans le monde actuel et parmi trop d'intellectuels ou de militants, on se partage entre adeptes d'une authenticité sans avenir et adeptes d'un modernisme sans racines. Le français traduit mal, en l'espèce, ce qui en arabe vient beaucoup mieux : *ançâr al-maçîr bilâ açîl wa ançâr al-açîl bilâ maçîr.* Or, il est peut-être un cadre, une hypothèse de départ qui nous permette de dépasser cette antithèse trop facile ou tout au moins d'en renouveler l'examen à l'aide de nouveaux critères : c'est la mondialité. Et c'est de cette mondialité que je vais partir ici, rejetant évidemment cette vieille démarche de connaissances qui, sous le nom d'orientalisme, se déversait de certains pays sur d'autres à des fins plus ou moins intègres, alors qu'il s'agit aujourd'hui, je le répète, de se confronter, peut-être même de s'affronter – et mieux encore de s'échanger – en vue de construire un avenir commun.

Il est en effet, et qu'ici le sociologue et l'historien reprennent leurs droits, un phénomène qui n'est plus une pétition philosophique, un phénomène concret et qui, depuis près de deux siècles, ne fait que se prononcer : l'expansion de la révolution technique et scientifique sur notre planète. Ce phénomène atteint aujourd'hui les confins de la terre habitée. Je ne sache pas de pays ou de cultures qui, de gré ou de force, ne soient obligés de le prendre en compte.

Or, il est évident que cette expansion accélérée, que ce développement des moyens de production, des rapports sociaux et des démarches de la connaissance qui leur sont liés, n'a guère de correspondance dans l'évolution des valeurs, ni surtout dans la pratique des valeurs, voire dans la création des systèmes. La dernière grande époque des systèmes philosophiques, pour parler à l'occidentale, fut contemporaine du début de cette expansion. Qu'y a-t-il eu depuis qui atteigne à cette grandeur créatrice? Que l'on considère les deux branches de ce phénomène dans l'esprit ou dans l'histoire, il faut constater entre elles un manque, une vacance, une infirmité affectant ce procès séculaire. Certes, des idées ou des pratiques des ordres les plus différents ont essayé de meubler ce vide relatif ou de guérir l'angoisse qui l'a creusé. Après tout, les socialismes, socialismes dits utopiques ou socialismes marxiens, ont été, et sont encore, un essai de réconciliation entre la technologie et la valeur prise sous l'angle social. Après tout, les humanismes libéraux aussi ont cherché et peut-être cherchent encore à rapprocher les deux tiges de cette évolution divergente. Qui dira qu'ils aient réussi? Les religions aussi s'y efforcent, en fait comme en droit. Parce qu'elles débordent de part et d'autre les deux termes de cette antinomie, elles proposent une construction des entre-deux ou des communications de l'un à l'autre. Elles projettent une construction de la valeur qui puisse réconcilier l'homme avec sa destinée, étant entendu qu'historiquement cette destinée passe par l'ère industrielle sans pouvoir éviter le terrible et magnifique corps à corps.

Parmi les religions, disons parmi les systèmes religieux – car j'entendrai aujourd'hui, sous le nom d'Islam, ce qu'une analyse plus rigoureuse réserverait à une morale transcendantale et à une métaphysique, ce qu'une prise plus large (et plus adéquate peut-être à son objet) embrasse sous le terme de culture, avec des incursions dans le domaine de la sociologie ou de l'anthropologie, mais aussi

bien cette plénitude est-elle elle-même islamique – l'Islam donc (avec une majuscule) est peut-être de tous les systèmes religieux celui qui est appelé de par sa nature à se préoccuper le plus de meubler ce vide, de combler cette caverne creusée dans l'être et dans l'existence de l'homme contemporain. Il y est appelé plus que d'autres systèmes, pourquoi? Parce qu'il se propose justement cette globalité. Ecoutons son grand poète et penseur, Mohammed Iqbâl : « Dans l'Islam, l'idéal et le réel ne sont pas deux forces opposées qui ne puissent être réconciliées. La vie de l'idéal consiste non pas dans une rupture totale avec le réel, qui tendrait à briser la plénitude organique de la vie et à la disperser en oppositions douloureuses, mais en un effort perpétuel de l'idéal pour s'approprier le réel afin, éventuellement, de l'absorber, de le transformer en lui et de l'illuminer dans sa totalité. » Après tout, une religion, et l'Islam en particulier, ce n'est pas une pétition philosophique, ce n'est pas une sociologie, c'est la relation entre ceci et cela ; c'est la descente de l'une vers l'autre. Il y a dans toute religion, mais spécialement dans l'Islam tel que j'essaie de le comprendre, cette communication. Après tout, le terme de *Tanzîl* exprime bien cette transmission verticale. Une transmission qui vise quoi? un être idéal, des anges? Non. L'homme dans sa faiblesse et dans sa précarité. Cela, ce n'est pas moi qui l'invente, c'est le Coran qui le dit : « Si c'étaient des anges qui se prélassaient sur la terre, c'est un ange que j'aurais fait descendre sur eux comme envoyé » (XVII, 95). Or l'Envoyé de l'Islam n'était qu'un homme comme nous, encore qu'il l'emportât sur tous les hommes par la sûreté du cœur.

Si cela est vrai, l'Islam moderne doit prendre en compte cette phase de l'anthropologie humaine, profondément affectée, et pas seulement sur le plan pratique – cela Heidegger l'a bien compris – par la révolution technologique et par les effets qui s'ensuivent sur le plan social, sur le plan intellectuel, sur le plan des attitudes et des mentalités et y compris de la pensée.

Vis-à-vis d'un tel problème, il y a deux attitudes logiques possibles pour un système qui veut, et qui doit épouser la modernité. Ou bien s'adapter au mouvement du monde en maintenant toutefois quelques sauvegardes jugées essentielles à titre de signaux, c'est-à-dire un certain nombre de comportements ou de rôles sociaux jugés nécessaires à la persistance de l'affirmation. C'est une attitude. L'Islam s'adapte au mouvement du monde, mais il maintient en lui-même ces pôles d'identité. Ou bien s'intégrer à soi-même le mouvement du monde, l'intégrer à son propre système, c'est-à-dire transposer ce système en termes de modernité, en contenus de modernité. Dire cela n'aurait pas été possible avant que le structuralisme n'ait montré que l'identité d'un ensemble ne tient pas à celle de ses contenus, mais à leur montage et que l'on peut supposer que ce système se maintienne dans son identité même en changeant de contenus.

Ce dernier propos mérite peut-être une parenthèse d'explication. Lorsque le persan, aux plus grandes époques d'arabisation, a adopté, chez certains auteurs, jusqu'à 60% de termes arabes, il ne s'est pas changé en arabe. Qu'il comportât une majorité de vocabulaire arabe ne changeait en rien sa structure d'idiome indo-européen. L'anglais a beau contenir statistiquement près d'un tiers de termes latins, ce n'est pas un langage latin, c'est un langage germanique. Il en est de même en matière sociale. Il n'est pas de sujet historique collectif, tel qu'il arrive aujourd'hui à notre observation, qui n'ait changé au cours des siècles plusieurs fois de ce qu'il faut bien appeler des contenus. Qui dira que les nations industrielles ne sont pas renouvelées de fond en comble, sans que pourtant se modifie, dans leur sentiment d'elles-mêmes et dans leurs rapports avec leurs voisines, ce que l'on peut appeler leur personnalité?

Alors, dissocier un système de ses aspects et de ses choses? Ayant émis cette hypothèse et proposé cette issue, je vais passer à ce qui apparaîtra à beaucoup comme déjà vu, à

savoir la façon dont la doctrine classique musulmane a elle-même envisagé le problème de la modernisation. Car ce problème, si je l'ai saisi sous l'angle de la crise présente, il va sans dire qu'à toute époque, une nécessité de mise à jour s'est posée à l'Islam comme d'ailleurs à toutes les religions.

Il y a donc en Islam une théorie ancienne, renouvelée au cours des âges, de la modernisation. Tout d'abord, et je vais parler en termes de *fiqh*, ce *fiqh* qui n'est pas au sens strict le droit, mais où j'aime mieux voir quelque chose qui répond à la « raison pratique » de Kant. Depuis toujours, le *fiqh* a constaté la relative rareté des normes explicites dans le Coran. Les spécialistes en décomptent de 200 à 500. Or, qui ne voit que pour enserrer une vie sociale, surtout aujourd'hui, il faut beaucoup plus de règles expresses? A toute époque, d'ailleurs, la jurisprudence et la doctrine ont été obligées d'effectuer un travail de déploiement à partir de ces arcanes ou modèles en petit nombre qu'offraient le Coran et même la Sunna. Ce travail offrait et offre toujours une grande liberté d'option. Ce n'est pas moi qui emploie ce terme : l'*ikhtiyâr* s'impose au plus modeste des juges religieux. N'est-ce pas lui qui, entre des normes ou des arguments parfois contraires, opère le travail du *tarjîh*, c'est-à-dire qu'il cherche le *rujhân* de tel ou tel des éléments pour savoir lequel doit l'emporter sur l'autre? Dans certains cas, il aboutira à cette chose incroyable selon les canons occidentaux : une norme équivalente à une autre. C'est cela que les *fuqahâ'* maghrébins – nous voilà retournés au Maghreb – appellent *al-qawl al-musâwî muqâbilah.* A ce moment-là, il sera encore plus libre, s'il se peut, pour choisir. Bien entendu, selon sa capacité, il reproduira les solutions de ses prédécesseurs et il ne sera qu'un conformiste, un *muqallid.* Ou alors, ses ambitions seront plus hautes: il sera un *mujtahid.* Et ce dernier peut faire porter sa capacité d'initiatives non seulement sur des cas d'espèces, mais sur la doctrine. A la limite, il pourra se sentir assez fort pour inaugurer une

percée dogmatique, fonder une école. L'*'ijtihâd* des sociétés musulmanes, je l'appellerai en termes kantiens l'« effort catégorique » de ces sociétés. C'en est, je crois, le principe essentiel. Il doit prendre en compte à tout instant la réalité sociale telle qu'elle est, soit sur le plan positif, en cherchant la *maçlaha* ou « utilité », soit en tenant compte des nécessités, *darûrât*. Et vous connaissez l'adage fameux : « Nécessité fait passer interdit. » Contrairement à ce qui a été souvent dit, une société musulmane a le droit et le devoir de l'effort. Ce faisant, elle se tourne vers ses penseurs pour leur proposer des solutions appropriées, à peu près comme ce compagnon, envoyé dans une certaine région d'Arabie et qui demanda au Prophète :

« Sur quoi baser mes jugements?
– Sur le Coran.
– Et si le Coran n'a rien spécifié?
– Sur la Sunna.
– Et si la Sunna n'a rien spécifié?
– Sur l'*ijmâ'* (ou consensus) des compagnons.
– Et s'ils n'ont rien dit?
– Sur ta propre raison. »

Le terme de « raison » revient quarante-quatre fois dans le Coran. Qui dira que ce soit un pur hasard?

L'*'ijtihâd* est un effort de découverte. Il implique l'approfondissement suggéré par la racine *n.b.t'*, que l'on retrouve dans le *yastanbit'ûna* de IV, 83 : «...connaîtraient de cette affaire ceux qui peuvent en faire jaillir la vérité des tréfonds... » Je paraphrase quelque peu. Mais il me paraît instructif de replacer en l'occurrence cette recherche dans son contexte, disons étymologique. Rappelons que l'usage arabe nomme *Anbât'* les populations les plus anciennes et *nabatîya* la poésie populaire. Par cette sorte de ressourcement, l'*'ijtihâd* rejoint la *fit'ra* ou « innéité », ces *awwaliyyât* ou « principes premiers » dont l'Islam des docteurs n'a jamais désavoué les consonances avec le rationalisme aristotélicien. Après tout, selon le Coran lui-même, l'illumination

divine ne rencontre-t-elle pas en nous, pour la magnifier et l'exalter, une lumière de nature : *nûrun 'alâ nûrin* (XXIV, 35)?

Toutes les notions que je viens d'évoquer, l'Islam les remembre et les organise en un corps de doctrine. Il y a une théorie de la rénovation dans l'Islam, et cette théorie les penseurs les plus classiques l'ont professée, sur la foi d'un *hadith* reçu comme authentique : « Dieu enverra à son peuple, au début de chaque siècle, un penseur pour renouveler sa religion » (rapporté par Abû Hureïra). Souyouti, qui mourut au début du XVIe siècle, a consacré à cette procédure périodique un travail d'érudition qu'a édité partiellement le cheikh Amîn al-Khûlî, en le faisant précéder d'une étude fort audacieuse. Il en résulte qu'effectivement, au début de chaque siècle de l'Islam, il y eut des rénovateurs, et des rénovateurs dont tous n'étaient pas des *fuqahâ'*, à commencer par le calife 'Omar b. 'Abdel Azîz. Il y eut ensuite des juristes considérables, comme Châfi'î, Bâqillânî, etc. Pour les derniers siècles, la controverse règne car plusieurs penseurs ulémas ou réformateurs se sont disputé le titre de moudjaddid.

Voilà ce que dit la doctrine musulmane, et je n'y ai rien ajouté. Mais je vais maintenant passer à un apport plus personnel qui nous permet d'insister encore, s'il se peut, sur cette disponibilité. C'est dans le Coran même, dans la structure coranique elle-même que se trouve de la façon la plus directe l'invite au renouvellement. Chacun est frappé dans le Coran de ce contact mouvementé qui s'opère entre la divinité et des situations particulières spécifiées dans le langage, le lieu, la circonstance. Il n'y a peut-être pas de passage du livre sacré où ne s'exprime, ne fût-ce que sous la forme de controverse, d'opposition à combattre, d'intrigues ou d'hypocrisies à subir, cette sorte de disparité logique entre les deux ordres. Et pourtant, cette disparité est statutaire. Le *Tanzîl* assume à fond les particularités

sociologiques ou linguistiques du milieu choisi. D'où, jusque dans le détail, le constraste systématique et cependant unifié, de ce que j'ai appelé la structure-conjoncture coranique. Structure transcendantale et conjoncture spécifiante. Pourquoi cela? Pour ménager une sorte d'invite à la projection, étant entendu que ce qui était ainsi proposé à la communauté du temps du *Tanzîl* pourrait au prix des opérations nécessaires s'appliquer à toute autre situation, à tout autre lieu et à toute autre époque du monde, à raison même d'une conjonction aussi singulière : l'Absolu incendiant une spécificité. J'abrège, de peur de tomber ici dans des controverses ardues. C'est à l'interprétation qu'il donnait de cette structure insolite que le savant pakistanais Fazlur Rahmân doit d'avoir soulevé tellement de colères. La présente explication, au contraire, où je me borne à tirer profit de quelques acquis récents des sciences humaines et sociales, ne me paraît pas s'écarter de la doctrine communément admise. Si cela est vrai, nous trouvons non seulement dans la doctrine musulmane du *Tajdîd*, mais dans la structure même du Coran, une invite à la modernisation.

Qu'en a-t-il été en fait? Si désormais nous nous tournons vers une statistique des innovations du présent siècle, il faut constater que leur liste est loin d'être négligeable, sur le plan de la jurisprudence en particulier et des consultations sur cas d'espèce *(fatâwâ)*. Chacun se rappelle, par exemple, les positions du cheikh égyptien Abduh, d'autres cheikhs indiens et pakistanais ou de cheiks du Maghreb. Toutefois, ces innovations n'étaient que ponctuelles, limitées dans leur application et confinées en quelque sorte à la technique judiciaire. Elles restaient et restent, semble-t-il, en retrait par rapport à l'invitation qui leur vient du fond des siècles et même par rapport aux colossales élaborations qui se sont produites à l'époque des compagnons, à l'époque d'un Châfi'î, d'un Bâqillânî, d'un Ibn Taymiyya, d'un Shah Waly Ullah et de beaucoup d'autres. Pourquoi cette rela-

tive timidité à une époque où justement il aurait fallu faire preuve d'une audace proportionnée à l'ampleur de la nécessité et à celle de l'agression ? Pour plusieurs raisons qui, bien entendu, reviennent en grande partie à l'histoire de ces sociétés. La fonction judiciaire où s'est concentrée la connaissance de la loi, dans les derniers siècles, s'est dissociée de plus en plus de la marche générale des choses. Elle n'a plus commandé dans la plupart des pays et même dans la plupart des pays islamiques, sans parler des autres, qu'un secteur somme toute assez restreint malgré son importance, celui du statut personnel et parfois celui des biens immobiliers. Bref, elle n'était plus coextensive à la marche de la société. Quand avait-elle cessé de l'être ? Très tôt, que l'on sache. Il faut le reconnaître : à toute époque la marche de la société avait obéi, même aux siècles classiques, à des pouvoirs de fait. Le sultanat, de tout temps, avait dépendu du pouvoir militaire. D'innombrables pressions réduisaient le rôle des savants de la loi, jurisconsultes et magistrats à une autonomie relative, mais dont le champ se réduisait de plus en plus. De cette sorte, l'action du magistère se dissociait de l'ampleur des phénomènes qu'il devait en droit contrôler : par exemple de l'économie, par exemple des conflits sociaux, par exemple des rapports internationaux. Or c'est tout cela qui depuis deux siècles domine beaucoup, qu'on le veuille ou non, la vie des communautés musulmanes.

Qu'ont fait les doctes ? Ils ont cherché à maintenir l'essentiel. C'est compréhensible. Mais l'application ne suivait pas. Beaucoup d'entre eux ont eu tendance à cumuler l'irrédentisme sur le plan des principes avec l'adaptation sur le plan des faits. Que le pouvoir fût un pouvoir national – pouvoir musulman – ou qu'il fût un pouvoir colonial ! Cela s'est malheureusement produit, on ne le sait que trop, avec les risques de sécessions ou de divisions morales qui pouvaient en résulter. Je n'entrerai pas dans de pénibles détails. Contentons-nous d'observer qu'une grande part de la modernité de ces sociétés s'est faite de sources étrangères à

la pensée et à la loi musulmanes au lieu de provenir de l'effort de modernisation et d'innovation que j'ai dit. La magnifique doctrine du *Tajdîd* est restée plus ou moins sans emploi. Aussi ces sociétés ont-elles, sous beaucoup de leurs aspects, cessé d'être strictement islamiques. Ce n'est pas moi qui le dis, c'est le regretté Sayyid Qutb dont on ne suspectera pas l'orthodoxie en la matière. Je puise sa remarque dans le commentaire qu'il donne de la sourate *Yûsuf.* Il s'élève contre les tentatives sporadiques qui, de plus en plus, se produisent pour rétablir sur tel ou tel secteur, à titre de conquête, une application de la *charî'a.* Et il écrit : « Ce n'est pas la *charî'a* qui produit la société, c'est la société islamique qui produit la *charî'a.* » Donc, c'est la société dans son ensemble, dans sa globalité qu'il faudrait remuer. De ce fait, il était acculé aux positions révolutionnaires que l'on sait.

Or, si effectivement le rôle du magistère semble bien s'être rétréci dans la dernière periode, les sociétés musulmanes — ou celles qu'on peut appeler ainsi — ont quand même prouvé le mouvement en marchant. Et elles l'ont prouvé dans les sens les plus divers. Elles ont assumé, pour la plupart d'entre elles, une modernisation ou un effort vers la modernisation qui empruntait une coloration de type mondial soit dans le sens d'un libéralisme bourgeois, soit dans le sens d'un socialisme spécifique ou marxien. Bref, il y a eu un mouvement de ces sociétés. Il suffit de comparer ce qu'elles sont aujourd'hui à ce qu'elles étaient seulement avant la dernière guerre mondiale. Seulement, cela n'a été fait qu'au prix de maints déchirements. De là que ces peuples soient plongés dans la crise permanente à laquelle je faisais allusion en débutant et qui oppose en eux comme les deux pôles de leur vie, un élan vers la modernité, d'une part, et un élan ou une nostalgie vers l'authenticité, d'autre part, avec toutes les ruptures qui peuvent s'ensuivre. J'entends encore, à l'inauguration des fêtes du millénaire du Caire, en 1969, Gamal Abdel Nasser opposer ces deux termes et montrer leur nécessité conjointe : *tajaddud* et *açâla.*

L'Égypte, de son temps et avant lui, avait bougé, comme ont bougé et bougent encore beaucoup d'autres sociétés musulmanes. On peut donc dire que d'une façon générale, dans les sociétés, la modernité est en marche pour le meilleur ou pour le pire, à cette réserve près que l'observateur peut leur reprocher symétriquement la même carence qu'il pouvait reprocher à l'action du magistère. Car, si le magistère s'est tenu ou a été tenu à l'écart des mouvements globaux, le mouvement global, lui, n'a guère fait d'efforts de rattrapage éthique, et l'on chercherait en vain les tentatives de théorisation, j'entends théorisation dans le sens islamique. C'est peut-être que la plupart des intellectuels de ces pays, du fait de leur occidentalisme, ne se posaient même plus le problème que nous tentons d'élucider aujourd'hui.

Devant ces deux carences symétriques – carences, à tout le moins, sur le plan doctrinal – notre désarroi serait grand si l'expérience du dernier demi-siècle ne nous apportait de substantiels gages d'espérance. Il y a eu des penseurs musulmans, et non des moindres, qui ont, à leur façon, proposé des solutions au problème posé. Ils l'ont fait soit par la pratique, soit par la pensée, ou la poésie, ou la politique. L'Islam a donc déployé en eux une créativité certaine, assortie au dynamisme général de ces peuples. Et cette créativité s'est affirmée dans des sens variés. Quelque part, j'ai comparé cet effort à la figure d'une étoile à cinq branches, car, en effet, cinq directions principales se sont manifestées. Nous avons eu affaire à un Islam de type libéral occidentali sant et certains disent aussi bourgeois, mais c'est un bien grand mot dans le cas d'écrivains et d'éducateurs tels que Taha Hussein, 'Aqqâd, ou le Dr Kamel Husayn, qui, plus que les précédents, avait une pensée théologique.

A l'opposé de cette tendance, dans les années trente, se révélait, dans les Républiques soviétiques musulmanes d'Asie, un effort d'invention originale que nous commençons à mieux connaître bien qu'il ait été malheureusement

tari dès le début par la disparition du promoteur, l'effort de Sultan Galiev, pour trouver une conciliation entre le socialisme marxien et l'Islam, un Islam constitutif, selon lui, de l'identité de ces peuples tatars auxquels il appartenait.

En Inde, ou plutôt dans ce vaste sous-continent aujourd'hui partagé entre l'Inde et le Pakistan, un homme de très grande valeur et dont l'orthodoxie n'a jamais été démentie, malheureusement presque inconnu de l'Islam occidental : Abû l-Kalâm Âzâd, l'ami de Gandhi. Il a écrit en ourdou l'un des commentaires les plus pénétrants du Coran – je l'ai moi-même lu en anglais – et professé une doctrine qui sauvegardait à la fois l'affirmation essentielle de l'identité et ce que nous appelons aujourd'hui la convivialité avec des gens d'une autre appartenance. En fait, il acceptait, ce musulman rigoureux, de rester dans une Inde pluraliste à majorité hindoue, et même d'être ministre de l'éducation dans ce pays. C'est tout dire sur ce cumul à la fois de la fidélité et de l'ouverture.

J'ai déjà mentionné Mohammed Iqbâl et son optimisme vitaliste. Ce merveilleux analyste de l'Islam ne s'est jamais départi de la plus stricte compréhension d'un système qu'il appréhendait sous ces deux termes anglais : *immediacy* et *wholeness*, « immédiateté » et « globalité ». Et d'autre part, professant une dynamique ascensionnelle, assortie d'un vitalisme épuisé chez d'autres penseurs occidentaux et orientaux, il eut la hardiesse de publier dans les débuts des années trente, ce livre bien connu, *Reconstruire la pensée de l'Islam*. Le livre publié en anglais a été traduit en français. J'en retiens cette extraordinaire définition du profane et du sacré, matières dont on entend aujourd'hui débattre à propos de la querelle sur la laïcité, car n'oublions pas que cet esprit éminemment religieux a applaudi à la révolution turque :

« Un acte est temporel s'il est accompli. Il est temporel, profane, s'il est accompli dans un esprit de détache-

ment par rapport à l'infinie complexité de la vie. Il est spirituel quand il s'inspire de cette complexité. »

Ce qui fait donc la qualité religieuse d'une idée, d'une conduite, d'une société, c'est la référence aux rapports vivifiants qui unissent l'homme à l'univers. Rappelons-nous à ce propos que le Coran débute par la *Fâtih'a*, que j'appellerai la sourate cosmologique, et s'achève sur cette sourate *An-Nâs*, que j'appellerai anthropologique, car le nom de l'homme y revient cinq fois en quelques lignes.

Et la cinquième direction, me direz-vous? Eh bien, je nommerai une personnalité arabe qui unit, à une époque toute voisine de la nôtre, la conduite des foules dans un esprit démocratique, la fidélité à l'esprit et la créativité poétique, je veux dire Kamal Djoumblatt, cet homme qui dépassait son pays, et de beaucoup, et qui manque tellement, et manquera encore à une reconstruction de l'Islam, de l'Orient et du monde.

Il est vrai qu'on pourrait à bon droit m'objecter que les orientations positives que je ne finis plus à décrire – mouvements collectifs ou initiatives individuelles – sont d'ordre historique et ne touchent qu'indirectement au spirituel. Mais, à vrai dire, c'est que les penseurs de l'Islam eux-mêmes semblent depuis bien longtemps m'autoriser à cette conversion de dispositif où une pensée mystique, ou religieuse au sens strict, pourrait refuser de se reconnaître. Je dirai même que, paradoxalement, cette sécularisation du débat et des centres d'intérêt semble s'être prononcée dans l'Orient islamique plus encore, malgré les apparences, que dans l'Occident scientiste et technicien. En quoi réside un grand danger. Pardonnez-moi donc d'exprimer, en l'occurrence, non pas une critique mais un regret. Pratiquant pour des besoins académiques une lecture assidue de beaucoup de textes émanant d'ulémas, je les vois depuis une, deux, trois générations, peut-être depuis la *nahd'â*, préoccupés

plutôt par l'adaptation temporelle, que par ce qui, à mon sens, représente l'essentiel d'un religion, à savoir le *ghayb*, ou « mystère », le *ghayb*, qui, ne l'oublions pas, figure au deuxième verset de la sourate *Al-Baqara*, donc mis tout à fait en exergue.

Prenez, par exemple, deux ouvrages apologétiques d'un grand intérêt, la *Risâla* du cheikh Husayn Jisr et *Qiççat al-Îmân* du cheikh Nadîm Jisr, de la même famille. L'un paraît à l'époque du sultan Abdul Hamîd et le second de nos jours. Ils encadrent donc près d'un siècle d'histoire du monde. Or, si l'un consacrait deux cents pages à réfuter le darwinisme, le second s'ingénie à trouver des conciliations avec la science occidentale. Ni l'un ni l'autre ne fait allusion à la pensée philosophique ou religieuse qui, dans la période considérée, en Occident même, faisait réplique aux idéologies de la révolution scientifique et technique : Kierkegaard, Nietzsche, Soloviev, Maritain, Heidegger. N'était-ce pas avec ces penseurs que la discussion eût été la plus pertinente ?

Si je signale ce qui pourrait apparaître comme une faiblesse, c'est que le fait de le signaler implique la possibilité d'y porter une attention compensatoire, donc de remédier, si remède il y a, à ce défaut, si défaut il y a. Je dirai même plus : je crains, qu'en l'espèce, beaucoup de penseurs musulmans ne se soient laissés duper par le monde occidental et ses avancées matérielles. Que les pays musulmans combattent ces inégalités au point de les faire cesser, c'est fort bien, mais qu'ils le fassent sans se départir de leur originalité propre. Cette originalité, suis-je capable de la définir, ou du moins de la ressentir ? Il se pourrait qu'en l'occurrence le regard étranger, à côté de beaucoup d'infirmités, présente aussi quelques avantages.

Si nous nous élevons à la pensée du très long cycle, à la pensée de ces trois grandes révélations monothéistes – dont aux yeux de l'Islam *Tanzîl* est la dernière – nous observons entre elles une sorte de complémentarité :

1. La révélation mosaïque est arrivée dans un monde peuplé par les mythologies, ces mythologies de l'ancien Orient qui sortent à foison sous la pioche des archéologues un peu partout. On vient de découvrir encore récemment en République arabe syrienne toute une ville avec ses temples avec ses rites, ses chants religieux ; bref, Moïse apporte le Dieu unique qui tend à détruire ces foisonnements.
2. La révélation christique intervient dans un monde dont l'unité politique s'est faite et où la force militaire et l'organisation étatique sont arrivées à un accomplissement rarement atteint jusque-là et peut-être même depuis. Elle se pose donc contre le pouvoir de l'État et contre tout ce qui est pouvoir, elle érige la charité comme vertu première et sans doute comme signification métaphysique.
3. Et l'Islam ? Le *Tanzîl*, qui vient à Mohammed, arrive comme pour remédier à l'usure des révélations précédentes. L'usure qui dans les sociétés du monde affectait ces deux révélations-là et d'autres moins connues auxquelles se réfère le Coran.

C'est donc un recours à l'origine, un recours au fondamental qui s'imposait à la nouvelle et à l'ultime révélation – et qui se voulait telle – sous cette forme abrupte d'une liaison entre la transcendance et la nature, et cela sous le signe, comme disait Iqbâl, de l'immédiateté et de la globalité. Le *Tanzîl*, en quelque sorte, fait réémerger Dieu de la nature « ... comme l'empreinte se dénude jusqu'à la masse, et la roche décèle son inscription » (*Mu'allaqa* de Labîd). Et, concurremment à ce recours au fondamental, un recours symétrique au raisonné, au réflexif, je dirais presque au critique : quarante-quatre occurrences de la racine *'a q l* dans le Coran. N'est-ce pas cette combinaison originale que les ulémas devraient défendre, au lieu de se poser par opposition à autrui, dans un contexte somme toute circonstanciel ?

Si cela est vrai, il me semble que nos amis musulmans

ont à revenir à leurs propres fondements et à leurs trésors, mais à leurs trésors critiqués. Le retour au « legs » ou *turâth* devra en effet être critique et non pas naïf ni complaisant. Autrement, il serait trop vulnérable, voire anachronique. Et ces restitutions à la fois fidèles et critiques – fidèles parce que critiques – à la fois les affranchiraient de certains faux problèmes, et leur en poseraient de véritables.

A titre d'exemple, et très brièvement, j'invoquerais trois points d'une prenante actualité.

1. C'est un grand privilège pour l'Islam que de se vouloir global et de tendre à une mise en réciprocité du temporel et du spirituel, *dîn wa dunyâ, dîn wa dawla.* Mais parler de réciprocité, tendre à une indivision chaleureuse, lutter contre les ruineux compartimentages du monde industriel, est-ce se refuser à la distinction et à la différenciation des concepts, et des tâches et des agents sociaux? Il me semble que ceux qui précisément se refusent si fort aux évolutions sécularisantes de la modernité font cette regrettable confusion.
2. Dans les élargissements et les aménagements de la doctrine, à qui incombent les responsabilités? Aux exégètes et à eux seuls? Qui sont aujourd'hui les gens du *h'all* et du *'aqd*? Faut-il réserver cette qualification aux seuls notables ou l'élargir à l'ensemble du peuple? C'est une question que je pose et dont j'espère que ces sociétés ont commencé à nous apporter la réponse.
3. Quant au troisième problème, celui d'une prétendue contradiction entre l'authenticité et la rénovation, à mon avis ce n'est même pas un problème. Il faut être de mauvaise foi pour confondre l'authenticité avec un retour en arrière ou toute fétichisation du passé. Le Coran n'a-t-il pas dit : « Eh quoi! Si je vous apportais ce qui est plus droit que ce que vous avez trouvé suivi par vos pères? » (XLIII,24). Non! L'authenticité ce n'est pas la conservation ni la réaction. L'authenticité est la force d'avenir que recèle l'antique message, c'est

le rebond vers l'avenir à partir du passé et du présent. Cela dit, bien entendu, je n'apporte nulle solution. Je n'en ai ni le droit, ni la capacité ni l'intention. Je souhaiterais citer deux très brefs poèmes. L'un est un poème ourdou ou persan – je l'ai ici en français – de Mohammed Iqbâl, qui témoigne d'une admirable espérance :

> Sculpte donc ta forme ancienne et crée en toi un nouvel être
> Un tel être est l'être véritable sinon ton moi n'est que fumée.

Et le second fragment, qui émane d'un jeune théologien persan trop tôt enlevé à nos espoirs, Ali Sharî 'atî :

> L'homme se rebelle à Dieu qui a donné l'une de ses mains au diable, l'intellect,
> et l'autre à Eve, l'amour ;
> lui qui porte le lourd fardeau de la vérité.
> Déchu de Dieu, il a connu l'épreuve, il se purifie aux brasiers de ce monde .
> la conscience. la solitude, la prise de décisions.
> Ah ! maintenant il sait le chemin qui le ramène vers Dieu, l'ami sublime qui l'avait toujours attendu.

DISCUSSION

M. A. SINACEUR Votre stimulant exposé défie ceux qui pensent à l'Islam dans son passé et dans sa modernité, croyant pouvoir isoler deux aspects, ces deux temps dont le présent tresse l'interpénétration continue. Vous avez fini en citant Sharî'atî et le maître mot « décision ». J'ai toujours été embarrassé par un mot qui, aujourd'hui, dit décision et qui apparaît dans l'expression : *Dâr al Qarâr*, « La demeure ici-bas ». Le fameux verset *wa lakum fil Ardı Mostagarr[un] wa matâa[un] ılâ hîn* [vous aurez à terme une demeure et une réjouissance (sourate VII, verset 24)] évoque dans un autre contexte la racine utilisée, curieuse alliance entre la décision et la demeure, expression profonde de quête éperdue de vérité de l'homme, pris dans le temps de l'histoire, dans l'histoire de sa vérité, comme séjour décidé, par lui et pour lui, idée qui fonde l'humanisme profond que le Coran déploie dans ses versets magnifiques et clairs.

Question Chaque musulman dans le monde arabe sait que l'éveil d'aujourd'hui s'inscrit en droite ligne dans l'impulsion donnée par Hassan Al-Banna, le regretté Sayyid Qutb. Qui, parmi les témoins de l'Occident, ces témoins de l'Orient en Occident, a écrit un mot pour pleurer, pour défendre Sayyid Qutb? Il s'en est trouvé parmi eux qui ont écrit dans *Le monde*, le jour où le père de Langlade, un jésuite, est mort, un article en première page :

« Le monde musulman en deuil. » Et il ne s'est pas trouvé un article pour dire que le monde musulman était en deuil lorsque Sayyid Qutb a été exécuté. Il ne s'est pas trouvé un article dans la presse française ou anglaise lorsqu'un autre témoin, un autre penseur musulman, aussi représentatif pour la communauté musulmane – et c'est cela qui est important et non pas la sélection opérée par les compagnons de l'Islam en Occident en vertu de critères dont je les laisse seuls juges – est mort en septembre, Mawdûdî, disciple d'Iqbâl, et qui a produit une littérature très abondante. Aujourd'hui, au Pakistan et en Inde, le plus grand mouvement islamique n'est pas celui d'Abû l-Kalâm Âzâd, ni celui d'Iqbâl, mais bien la *jamâ'at islâmiya* fondée par Mawdûdî. Quel que soit le jugement que l'on puisse porter, quelle que soit notre évaluation du mouvement, qui peut parfaitement être critique, il ne saurait être occulté. Et par un tour, on décide d'occulter Khomeinî, alors que tout simplement, pour la communauté musulmane, Khomeinî représente cet espoir que vous cherchez, cet espoir de la réconciliation de la pratique à rattraper par la théorie, cet espoir de voir le magistère réconcilié avec les différentes praxis, le jour où des musulmans informés redeviendront les *ahl al-H'all wal 'aqd.*

J. BERQUE Je vous laisse le bénéfice de l'identification entre passé et authenticité. Cela dit, et sur les points que vous avez évoqués, vous pourriez, Monsieur, faire une conférence et même plusieurs sur les points dont je n'ai pas parlé. Je pourrais faire moi-même dix autres conférences en parlant d'autres points qui ont été omis dans celle-ci. En ce qui concerne la mort du regretté Sayyid Qutb, évoqué dans plusieurs de mes ouvrages, sachez qu'au moment où il était en prison, j'ai fait intervenir et je suis moi-même intervenu auprès de Gamal Abdel Nasser pour obtenir sa grâce. Quant à l'Imâm Khomeinî, du temps où il était à Neauphle-le-Château, j'ai pris parti pour lui.

M. A. SINACEUR Dans la mesure où Khomeinî représente quelque chose sur le plan intellectuel, je crois que le fait de citer et de finir précisément par citer Sharî'ati était une façon d'indiquer le courant qu'il inspire et dont il s'inspire. Sayyid Qutb aussi a été cité, précisément dans un contexte extrêmement important

et très significatif. Et je voudrais à mon tour rappeler le mot d'Iqbâl que je crois très vrai : « La foi est une perception de la complexité. » Je crois que c'est la perception de la complexité qui est extrêmement importante, et c'est vers cette perception qu'on s'est efforcé en indiquant les orientations étoilées de l'Islam actuel. Ainsi, la conférence d'aujourd'hui nous a plongés dans la modernité, après celle de M. Hamidullah qui a parlé de la tolérance dans l'Islam, l'Islam comme cadre, capable d'écoute et de réceptivité, des formes d'élaboration intellectuelle quelles qu'elles soient, d'où qu'elles viennent, et cette conférence a heureusement préparé celle de M. Jolivet sur la philosophie, précisément parce que l'Islam a accueilli en lui la philosophie dépouillée de ce qu'elle avait de trop proprement grec, l'a contrainte à une logique plus universelle. Et j'aimerais mentionner un auteur tardif, le cheikh Abdel Kader El-Fassi, qui utilisait la logique aristotélicienne de façon explicite en demandant et en en exigeant l'enseignement.

A. SALEM L'idée profonde de la « compréhension de la complexité » explique le rapport entre ce que vous appelez à juste titre l'usure de fait du judaïsme et du christianisme, d'une part, et l'Islam, d'autre part, et explique aussi le type de rapport que l'Islam instaure entre lui et ces deux religions. En réalité, s'il y a tolérance, ce n'est pas par rapport au judaïsme et au christianisme; car, par rapport au judaïsme et au christianisme, il y a en fait reconnaissance. On tolère un autre. Or l'Islam ne considère pas le judaïsme ou le christianisme comme « autre ». Un musulman qui croit seulement au Coran n'est pas considéré comme un musulman. Pour être musulman, il faut croire à la Bible, à Moïse, à Abraham, à Jésus, aux messagers et aux Livres de Dieu.

Par contre, M. Hamidullah a raison de montrer comment la tolérance islamique s'étend à des cultures et à des pratiques qui ne sont pas celles des « gens du Livre ». C'est, à proprement parler, le cas où l'on peut faire référence au concept de tolérance.

J. BERQUE En effet, je n'ai pas parlé de tolérance, car cette tolérance va de soi et s'exprime même dans le Coran, à plusieurs reprises, d'une façon confondante pour un esprit moderne. Il est

dit expressément – et là plusieurs de ceux qui connaissent le texte par cœur pourraient venir au secours de ma mémoire – que sur les divisions, Dieu seul pourra juger, Dieu seul pourra arbitrer. La position est d'ouverture et d'accueil et non pas de fermeture. Sont musulmans ceux qui se croient et se veulent musulmans. Et c'était le cas du regretté Kamal Djoumblatt.

Question Depuis un certain temps, depuis une vingtaine d'années, beaucoup d'ouvrages ont abordé le problème que peut poser l'expansion technique à la valeur islamique collective. La question que je voudrais poser est la suivante : « La question elle-même se pose-t-elle ? » Je voudrais un peu m'expliquer. L'Islam dans son extension a eu à affronter un certain nombre de problèmes nouveaux. Je cite quelques repères : lorsque 'Omar ibn al-Khattâb écrit à l'émir de Bahrein, il lui dit : « Il ne faut pas traverser la mer avec les musulmans. C'est dangereux. » Donc, pour lui, la question, moderne à l'époque, c'est-à-dire de prendre le bateau, de naviguer, tout cela est nouveau.

J. BERQUE J'ai eu moi-même l'instinct de ce que vous venez d'exprimer en regrettant que dans ses deux ouvrages excellents le cheikh Jisr se soit presque uniquement préoccupé, de la scientificité occidentale sans s'intéresser aux analyses proprement religieuses dignes de l'intérêt des hommes de religion. Il est vrai qu'une religion en tant que telle n'est pas directement intéressée par la technologie, elle ne l'est qu'indirectement par la société qui en est affectée et conditionnée. Il est également vrai qu'à mesure que les sociétés, jadis dominées, recouvrent leur initiative, cette technologie est de plus en plus appropriée. Mais il y a une limite, parce que même les sociétés occidentales créatrices de technologies, elles-mêmes, ont des problèmes tenant à cette technologie ; et l'Islam n'est pas le seul à les avoir, le christianisme aussi. Au XIX[e] siècle, par exemple, le darwinisme a été jugé comme le grand ennemi par la doctrine catholique avant d'être, aujourd'hui, utilisé par tels de mes collègues croyants de la Sorbonne, le darwinisme est passé au service de l'apologétique religieuse. Bref, les domaines, comme en matière humaine, s'interpénètrent.

Enfin, je voudrais dire que la technologie, contrairement à ce que certaines interprétations marxiennes, vulgaires, ont pensé,

n'est pas sans action, sans prolongement métaphysique. Et cela, Heidegger l'avait très bien vu. La cosmologie qui tient à la progression de nos moyens d'investigation touche à ce que les générations précédentes considéraient comme le champ par excellence de la métaphysique. Telle, par exemple, l'hypothèse de l'univers en expansion qui, depuis le début des années trente, a eu cours et qui commence à être contestée aujourd'hui. L'élan d'espoir qu'elle a produit dans certains milieux croyants parce que, évidemment, cette hypothèse cosmologique due au progrès de l'astronomie concordait avec le créationnisme. Il y a donc des interférences entre les différents domaines. Mais je suis d'accord avec vous : le domaine du religieux me paraît avoir sa spécificité propre, encore qu'englobante de tous les autres aspects.

Question Vous avez fini votre exposé en parlant de *dīn wa dawla* et vous avez insisté sur le *wa*, sur le « et ». Croyez-vous que la séparation de la religion et de l'État est une notion étrangère à l'Islam? Est-ce que le problème de la laïcité, d'une façon plus globale, serait étranger à l'Islam? L'Islam est-il une métaphysique, une mystique simplement, ou plutôt un projet global de société?

J. Berque J'ai fortement insisté sur cette globalité plus caractéristique de l'Islam que d'autres religions, et lorsque j'ai parlé de la formule célèbre en appuyant sur le *wa*, j'ai voulu marquer que, dans mon esprit, il s'agissait surtout d'une réciprocité, que cette formule voulait marquer l'imbrication réciproque des deux termes et non pas leur identification ou leur distinction, sans quoi on ne voit pas pourquoi il y aurait dualisme de termes et coordination entre eux. Bien entendu, c'est un problème colossal qui réclamerait des heures de discussion, mais mon impression – puisque vous me demandez une impression et non pas un jugement – est que cette imbrication réciproque ne doit pas être traitée en termes trop impressionnistes sur le modèle de l'évolution de l'Occident depuis deux ou trois siècles, car, quand aujourd'hui on parle d'État, de séparation, de laïcité, de non-laïcité, on raconte l'histoire de la République française. Ce ne sont pas des notions ayant une force anthropologique et, par là même, une assise religieuse susceptible d'entraîner des analyses de fond.

R. Nabi khan Je vous remercie d'avoir évoqué le nom des deux grands penseurs modernistes du sous-continent indien : Abû l-Kalâm Âzâd et Mohammed Iqbâl. Il me semble que la pensée d'Abû l-Kalâm Âzâd et d'Iqbâl est l'aboutissement de la ligne de réflexion sur l'Islam et le monde moderne de la communauté musulmane du sous-continent. Cette réflexion a une longue histoire de presque deux siècles. De plus, la pensée d'Âzâd et celle d'Iqbâl se complètent : il n'y a pas de contradiction, mais plutôt complémentarité. Les deux penseurs sont à la fois modernistes et panislamistes.

Abû l-Kalâm Âzâd était un homme d'action. Il a voulu fonder l'action politique sur une réflexion concernant l'Islam dans le contexte du monde contemporain ; cette réflexion avait un élément important du point de vue de la communauté musulmane de l'Inde : la coexistence avec les autres religions. Âzâd était l'un des fondateurs d'un État démocratique et laïc en Inde. La démocratie et l'égalité sont pour lui des idéaux islamiques qui permettent le rapprochement des hommes dans l'esprit universaliste islamique. Il n'empêche pas les citoyens musulmans de l'Inde de se sentir solidaires avec le monde islamique. Il espérait avoir un rôle clef pour fonder une solidarité entre l'Inde et les pays islamiques.

Iqbâl, lui, n'était pas un homme d'action, mais un homme passionné par la chose politique. Il a voulu, par sa pensée, éclaircir la voie de l'action politique pour la communauté. Il a commencé par être un poète nationaliste ; il chantait la nation indienne, mais il a trouvé que le nationalisme de droite dans le contexte socio-politique de l'époque était insatisfaisant. Il s'est donc tourné vers le panislamisme, mais sa pensée sur le plan politique est restée inachevée, et c'est dans la pensée d'Abû l-Kalâm Âzâd que la pensée d'Iqbâl trouve son plein aboutissement ou se complète.

La pensée d'Âzâd et celle d'Iqbâl avaient la même inspiration que celle du mouvement *salafi*. Le commencement de ce mouvement était attribué, surtout par le professeur Laoust, à l'Inde et aux pensées de Syed Ahmad Khan. Mais un développement spécifique à ce courant fut donné par Jamâlud-Dîne Afghâni pendant son séjour en Inde et par son collaborateur et proche ami Çiddîq Hassan Khan, de Bhopal. En fait, la pensée moderniste en Inde se divise en deux lignes : ceux qui se récla-

maient de Syed Ahmad Khan et ceux qui ont suivi la nouvelle voie tracée par Jamâlud-Dîne Afghâni. Enfin, sans aller trop loin, la pensée d'Afghâni était influencée par Çiddîq Hassan Khan par voie d'un débat concernant les idées de Syed Ahmad Khan : on le sait par la préface aux *Réfutations des matérialistes*, le livre qu'Afghâni avait écrit en Inde et dans lequel il évoque le nom de son ami Çiddîq Hassan Khan pour réfuter les idées de Syed Ahmad Khan. C'est dans ce deuxième courant que se situe Abû l-Kalâm Âzâd dont la contribution a été d'avoir élaboré une doctrine cohérente de l'action politique aussi bien qu'une philosophie islamique, une épistémologie et une éthique qui soient satisfaisantes pour l'époque contemporaine. Je pourrais simplement signaler son *Tafsîr Sûrat al-Fâtiha*, qui est animé par un esprit tout à fait moderne mais fondamentalement islamique. Il a basé son action politique sur deux concepts islamiques fondamentaux : *al-amr bil-ma'rûfi wan-nahy 'anil munkari* (encourager le bien et combattre le mal). Abû l-Kalâm Âzâd a insisté sur le caractère fondamentalement islamique de ces principes *(uşûl)* aussi bien que sur leur modernité. C'est la démocratie directe, c'est ce qui garantit la liberté de parole, l'égalité du citoyen et la pleine participation à la vie politique et sociale du pays.

Pour Iqbâl, dans les sociétés musulmanes, les institutions représentatives devraient se bâtir sur le principe islamique de l'*ijmâ'*, le consensus de la communauté. Je crois, sans aller trop loin, que la convergence entre la modernité et l'esprit islamique qu'ils ont tâché d'établir a réussi dans une grande mesure, puisqu'elle a abouti à ces deux éléments essentiels sur lesquels pourrait se bâtir une théorie moderne de la démocratie islamique. On voit qu'Iqbâl est arrivé au panislamisme en renonçant au nationalisme, mais pour Abû l-Kalâm Âzâd il n'y avait pas de contradictions entre panislamisme et son patriotisme, la lutte pour l'indépendance de l'Inde côte à côte avec des non-musulmans. Le pluralisme était un principe islamique éclairé par l'exemple prophète. Le traité de *Hudaïbiyah* par lequel le Prophète avait garanti la coexistence entre les musulmans et la communauté juive vivant en Hijaz – malgré le fait que cette coexistence ait échoué et que le Hijaz soit devenu une terre exclusivement musulmane – ce traité reste valable et reste un modèle pour d'autres pays. C'est un devoir de lutter pour une coexistence de communautés auto-

nomes, même lorsqu'on ne sait pas par avance si cet effort sera couronné de succès. Pour des musulmans, cela devrait être le principe des relations entre les nations, ainsi que le principe devant régir la vie des pays où vivent plusieurs communautés. Mais évidemment, ce devoir de coexistence avec d'autres communautés ne pouvait pas entraver la solidarité de l'*Umma*, la grande communauté de l'Islam.

C'est dans ce même sens qu'Iqbâl a commencé sa carrière de poète national dans un poème connu, en écrivant : « Nous sommes tous des Indiens puisque l'Inde est notre patrie », et a fini par écrire dans un autre poème tout aussi connu : « La Chine, l'Inde et l'Arabie sont nos pays puisque pour nous, musulmans, le monde entier est notre patrie. »

J. BERQUE Je vous remercie de cette formulation heureuse et de la comparaison entre ces deux penseurs essentiels, l'un plus tourné vers la pratique, l'autre vers la poésie, Abû l-Kalâm Âzâd et Mohammed Iqbâl. Mais, puisqu'il a été question du continent indo-pakistanais, je voudrais qu'un nom soit prononcé ici, c'est celui du cheikh Shah Waly Ullah al-Dihlâwî, du XVIIIe siècle, dont, malheureusement, je n'ai pas pu lire toutes les œuvres; je n'ai lu que celles qui sont en arabe. Mais, déjà avec ce qu'il a écrit en arabe, il y a de quoi arracher l'admiration et le placer, bien qu'il ne s'agisse pas de dresser un palmarès, au niveau de son contemporain, le cheikh Ibn Abdel-Wahhâb; ce sont deux personnages absolument centraux dans l'évolution de l'Islam moderne et qui, je crois, marquent le point de départ vers de nouveaux horizons; le XVIIIe siècle, époque des Lumières en Europe, et là, par une sorte d'étrange coïncidence, une réflexion de l'Islam sur lui-même, projetant les musulmans vers ce nouveau siècle.

QUELQUES OUVRAGES DE J. BERQUE

Les pactes pastoraux Beni Meskine. Alger, 1936.

Études d'histoire rurale maghrébine. Tanger, 1938.

Les Nawâzil al-Muzâra'a du Mi'yar al-Wazzâni. Étude et traduction de l'arabe. Rabat, 1940.

Essai sur la méthode juridique maghrébine. Rabat, 1944.

Aperçu sur l'histoire de l'École de Fès. *Revue historique de droit* (Paris), 1949.

Al-Ma'dani, Tad'mîn al-çunnâ'. Étude et traduction de l'arabe. Bibliotheca arabica de l'Université d'Alger, 1949.

Structures sociales du Haut-Atlas. Presses Universitaires de France, Paris, 1955. (Bibliothèque de sociologie contemporaine).

Histoire sociale d'un village égyptien au XXe siècle. *Le monde d'outre-mer, passé et présent,* III. La Haye, Mouton et Cie, 1957.

Al-Yousi, problèmes de la culture marocaine au XVIIIe siècle. *Le monde d'outre-mer, passé et présent,* II. La Haye, Mouton et Cie, 1958.

Les Arabes. Paris, Sindbad, 1973. Éditions danoise, italienne et arabe.

Les Arabes d'hier à demain. Paris, Éd. du Seuil, 1976. Éditions anglaise, italienne, espagnole et arabe.

Le Maghreb entre deux guerres. Paris, Éd. du Seuil, 1978. Édition anglaise.

Dépossession du monde. Paris, Éd. du Seuil, 1964. Éditions espagnole et italienne.

L'Égypte, impérialisme et révolution. Paris, Gallimard, 1967, Édition anglaise.

L'Orient second. Paris, Gallimard, 1970.

Maghreb, histoire et société. Alger, SNED; et Duculot, Gembl 1974.

Langages arabes du présent. Paris, Gallimard, 1974.

Arabies. Paris, Stock, 1978.

L'intérieur du Maghreb. Paris, Gallimard, 1978.

Les dix grandes odes arabes de l'Anté-Islam : les Mu'allaqât. Présentées et traduites de l'arabe par J. Berque, gravures de Brahim Dahak. Paris, Sindbad, 1979.

L'Islam au défi. Paris, Gallimard, 1980.

Les courants modernes de la pensée islamique dans le sous-continent indo-pakistanais

Rahat Nabi Khan *

Introduction. Récapitulation historique jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle

Le Pr Berque citait à juste titre Abû l-Kalâm Âzâd comme l'un des grands penseurs musulmans modernes qui aurait mérité une plus large audience en dehors de l'Inde et que connaissent à peine les générations musulmanes actuelles hors de la péninsule indo-pakistanaise. Je souscris pleinement à cette assertion du Pr Berque. Abû l-Kalâm Âzâd est un penseur musulman de très grand intérêt, d'une importance capitale non seulement pour la péninsule indienne mais pour l'ensemble du monde islamique contemporain.

Âzâd fut un penseur indo-musulman et un homme d'action, un savant engagé politiquement. Sa vie et son œuvre sont par beaucoup de côtés celles d'un érudit formé à la pratique culturelle et intellectuelle de la communauté musulmane en Inde. Cette communauté, dont les origines politiques remontent à la fondation du sultanat de Delhi au moyen âge et qui se perpétua pendant huit cents ans jusqu'à la chute de l'Empire moghol au

* Il nous a semblé utile pour le lecteur d'ajouter à cet ouvrage, consacré aux quatre conférences publiques qui ont eu lieu à l'Unesco, l'étude de M. Nabi Khan dans laquelle il développe les idées qu'il a esquissées au cours de la discussion suivant la conférence du Pr Berque. L'étude est incluse sur la proposition du Pr Berque.

milieu du XIXe siècle, est essentiellement islamique, mais avec cette particularité, qu'elle ne partage avec aucune autre des communautés musulmanes du monde islamique, que l'Inde est le point de rencontre, le carrefour où la civilisation de l'Orient islamique côtoie celle de l'Orient non musulman.

Cette spécificité de la communauté indo-musulmane l'a soumise pendant huit siècles, et d'une façon intense, à l'étroite observance et au respect scrupuleux du principe fondamental islamique de la tolérance ; en d'autres termes, à assumer pleinement le problème de la coexistence des deux Orients tout en demeurant musulmane au sens le plus strict du mot.

On fait également remonter les origines de cette communauté indo-islamique et du pouvoir politique musulman en Inde à la conquête du sultan Mahmûd de Ghaznî, bien qu'historiquement il ne soit pas le fondateur du sultanat de Delhi, qui date d'un peu plus tard.

On considère généralement al-Bîrûnî comme le premier savant musulman de l'Inde. Il avait tous les attributs de cette catégorie sociale : mathématicien et astronome iranien du Turkestân, il écrivait en arabe à propos de l'Inde et en Inde même. Il peut également être regardé comme le premier orientaliste autochtone. Avec lui, l'Orient islamique analyse l'Orient non musulman, comme beaucoup le feront après lui.

Au moyen âge, les poèmes épiques d'Amîr Khusrau Dehlevi, qui célébraient les conquêtes de 'Alâ' ad-Dîn Khiljî et l'expansion de la puissance musulmane en Inde à partir de Delhi, offrent aussi l'exemple d'un poète musulman qui exalte à sa manière son héros, mais avec de la compassion pour ses adversaires non musulmans et de l'admiration pour leur courage, et manifeste par ailleurs une réelle tendresse pour le pays et un émerveillement devant ses paysages, ses sonorités et ses saisons.

Au XVIe siècle, à la cour de l'empereur Akbar, la culture indo-musulmane entra dans sa période classique. Les deux cultures orientales de l'Inde semblaient avoir suivi jusque-là des cours parallèles quand se créa un confluent qui provoqua leur rencontre. Ce fut au moment où Akbar fonda l'Empire moghol laïque, mais dans un environnement culturel totalement islamique. A la cour du Grand Moghol, toutes les idées étaient admises et l'on pouvait en débattre librement, ce qui permit aux musulmans de traiter de

questions philosophiques et religieuses aussi bien avec des penseurs européens chrétiens qu'avec des penseurs hindous et zoroastriens. Sur son ordre, son ministre hindou, Râja Birbal, rassembla une vaste documentation sur la pensée philosophique et religieuse hindoue. L'un des nobles les plus éminents de la cour d'Akbar, 'Abdar-Rahîm Khân-i-Khâna, traduisit en persan la *Bhagavad-Gîtâ*, livre sacré de l'hindouisme, ce qui constitue à notre connaissance la première traduction d'un texte religieux hindou.

Sous l'influence de penseurs rationalistes et sceptiques, tels Mullâ Mubarâk, Abû l-Faz'l 'Alami' et 'Abû l-Fai'z 'Fayzi', Akbar institua une religion rationaliste, Dîn-i-Ilâhi ou Religion de l'Être Suprême. Cela suscita l'opposition des ulémas, qui estimaient que l'empereur approchait dangereusement l'apostasie bien qu'il n'ait jamais renoncé à l'Islam et que sur son lit de mort il réitéra sa foi islamique. L'épisode du Dîn-i-Ilâhi a une certaine importance, car il pose le problème de l'apparition d'une pensée rationaliste et sceptique dans un contexte culturel purement islamique et celui de la capacité d'une civilisation islamique à intégrer cette pensée sans dommage. Mais il s'agit là d'une question trop vaste pour qu'on se contente d'une réponse succincte. Si l'on était néanmoins tenté de le faire, et dans l'esprit de la pensee indo-musulmane moderne, il est probable que la réponse serait que l'Islam étant essentiellement une religion rationaliste le problème de sa compatibilité avec une pensée rationnelle ne saurait se poser, puisqu'elle en est un élément inéluctable. Tous les systèmes de pensée doivent composer avec le doute et même la négation, l'Islam ne faisant pas exception à la règle. Pourtant, personne ne doute que la doctrine islamique et la civilisation temporelle de l'Islam sortiront indemnes d'une critique rationaliste, à condition qu'on leur accorde la possibilité de se défendre. Toute opposition à l'Islam vient de l'ignorance et des préjugés qui ne peuvent être combattus que par une meilleure connaissance de la pensée et de l'histoire islamiques. Un débat contradictoire ne peut donc être que bénéfique à l'Islam, qui, de ce fait, ne craint certes pas la discussion ouverte.

Cette digression explique sommairement la disposition d'esprit que détermina la confrontation avec la pensée laïque occidentale moderne au cours des XIX[e] et XX[e] siècles. Dîn-i-Ilâhi en est resté plus ou moins au stade de l'épisode ou du fait historique que

tout penseur moderne connaît bien, mais qui ne suscite guère d'intérêt ou de discussions dans les cercles intellectuels, bien qu'une étude approfondie de sa genèse et de son développement pourrait contribuer à expliquer les raisons de la croissance d'une pensée laïque dans un contexte culturel purement islamique.

Revenant à nouveau au XVIe siècle, on constate que la philosophie hindoue du *Vedanta* y soulève un grand intérêt. L'empereur Jahângîr, après avoir écouté un sage hindou, remarquait «... ce qu'il appelle son *Vedanta* est très proche de notre *taçawwuf* [soufisme]». Au XVIIe siècle, le prince Dârâ-Shikûh, petit-fils de Jahângîr, et lui-même un soufi, rédigea, à la suite de très nombreux et longs entretiens avec Baba lâl Das, son célèbre *Majma' al-bahrayn* ou «La rencontre des deux océans» du soufisme et du *Vedanta* Dârâ Shikûh ne devait pas succéder à son père, Shah Jahan, car il fut évincé du trône impérial par son frère Aurangzeb à la suite d'une guerre de succession.

Aurangzeb 'Alamgir devait se révéler le plus pieux des empereurs musulmans de la dynastie moghole. Son accession au trône fut dans une très large mesure facilitée par les ulémas et notamment par le cheikh Ahmad Sirhindî, dont l'influence sur les généraux (*mansabdârs*) de l'armée impériale était grande. Les ulémas ressentaient sans doute une certaine inquiétude à la pensée qu'un poète soufi, dont l'œuvre était suspectée de panthéisme, allait régner sur l'empire.

A l'accession au trône d'Aurangzeb, et à l'issue d'un fatwa contre le prince Dârâ Shikûh, ce dernier fut exécuté. Sarmad, un autre soufi musulman qui s'était acquis une large audience, subit le même sort. Apparemment la sentence reposait sur des considérations identiques à celles qui, quelques siècles plus tôt, avaient abouti à la condamnation du soufi al-Hallâj pour s'être, dans son extase mystique, identifié à Dieu.

Du fait de la piété de l'empereur, la politique générale de tolérance comme la laïcité demeurèrent les points forts des structures de la culture islamique. Si Aurangzeb contribua foncièrement et financièrement à l'entretien des temples hindous, il n'en rétablit pas moins la capitation (*jizya*) que devait acquitter la population non musulmane et ce geste est souvent interprété par les historiens contemporains non musulmans comme une preuve de son intolérance islamique.

C'est sous son règne que l'on voit se faire jour ce qu'en termes sociologiques on pourrait appeler l'antagonisme entre deux classes – les ulémas et les soufis. Ce que l'on pourrait sans doute qualifier en termes épistémologiques d'opposition entre science (*ilm*) et gnose (*'irfan*) et, sur le plan plus général de la psychologie individuelle, entre l'intelligence et la sensibilité ou l'entendement et l'imagination. Cette situation n'est pas particulière aux sociétés islamiques, car il est notoire que de telles tensions entre ordres mystiques et autorités dûment constituées de l'Église et de l'État existent dans bien d'autres sociétés et qu'en ce qui concerne la pensée laïque occidentale moderne, cette tension se retrouve entre rationalisme et romantisme. Pour les sociétés islamiques cela pose toutefois un problème que l'on peut énoncer en ces termes: le régime islamique, s'il est libéral, n'en est pas moins une institution laïque, politique et sociale – d'où l'apparition, en certaines circonstances bien définies, d'un seuil de tolérance au-delà duquel on peut considérer que les structures du corps social se trouveraient en danger.

Au XVIIIe siècle, le pouvoir musulman moghol en Inde était sur le déclin face à la puissance grandissante des Européens et à la nouvelle puissance hindoue des Maratha. A Delhi, l'empereur vit à l'ombre de ceux-ci. Une inquiétude intense se répandit, à partir de cet affaiblissement du pouvoir politique de la dynastie moghole.

Shah Wali Ulla, descendant d'une vieille famille de savants de Delhi qui nous a laissé de nombreux ouvrages fort érudits sur l'Islam tant en persan qu'en arabe, tenta de rétablir l'équilibre des forces en faveur de l'Islam en Inde avec, en premier lieu, ses écrits et notamment sa traduction et ses commentaires du Coran en persan qui avaient pour but de réconcilier les sectes musulmanes dont il considérait que la désunion affaiblissait l'Islam. Puis par l'alliance qu'il conclut avec le roi afghân Ahmad Shah Durâni Abdâli, dont la victoire sur les Marathes à la bataille de Panipât, près de Delhi, fut décisive. Mais tout cela ne constitua qu'un sursis pour l'empire moghol qui succomba finalement sous les coups de la puissance britannique au milieu du XIXe siècle.

On peut établir ici un parallèle avec un fait antérieur dans l'histoire de l'Islam, quand Al-Mawardî rétablit l'autorité du califat abbasside face à la menace de Amir Shia Bouwahid et des

Fatimides du Caire. Grâce à ses écrits, dont le plus célèbre fut son Kitâb al-Ahkâm As-Sult'ânya, et à l'aide ouverte du sultan Mahmûd de Gaznî, à qui la conquête de l'Inde avait conféré un immense prestige, Al-Mawardî réussit à redresser la position du califat abbasside.

Le modernisme libéral de Syed Ahmad Khan et de son entourage

Le soulèvement de 1857 en Inde fut en fait la dernière tentative de résistance militaire du pouvoir musulman moghol face à l'invasion européenne. Pendant toute cette période, aussi bien dans les sphères militaires qu'administratives de Delhi les savants musulmans, les ulémas, jouèrent un rôle prépondérant. Après l'échec de la révolte vint la répression au cours de laquelle un officier britannique, le capitaine Hodson, abattit de sang-froid tous les membres de la famille impériale à l'exception du vieil empereur Bahâdur Shah Zafar, poète remarquable, qui mourut en exil à Rangoon. La ville fut livrée à la troupe qui s'y déchaîna, pillant les demeures et massacrant leurs habitants. C'est au moment où cette société indo-musulmane était politiquement au creux de la vague qu'un écrivain issu d'une vieille famille de Delhi originaire du Hérat prit sa plume pour méditer sur les multiples aspects de la condition de ses coreligionnaires. Il s'agissait de Syed Ahmad Khan, auteur d'un traité sur les anciens monuments de Delhi, *Asar-l-Qadima-i-Dehli*. Abandonnant l'archéologie, il se prit à réfléchir sur la situation politique et sociale en Inde, exposant son point de vue sur les causes de la révolte indienne dans un ouvrage intitulé *Asbâb-i-baghâwat-i-Hind*. Au cours du soulèvement il avait sauvé la vie de nombreuses familles britanniques et, de ce fait, était très bien vu des nouvelles autorités, ce qui ne pouvait que le renforcer dans sa recherche d'un *modus vivendi* avec le pouvoir politique qui venait de s'établir dans la péninsule indienne. Il considérait que la seule confrontation politique avec les Britanniques était inopportune, mais qu'un débat d'une beaucoup plus grande portée intellectuelle et culturelle s'offrait aux musulmans face à la montée de la puissance européenne. Peu de temps après la révolte de 1857, Syed Ahmad Khan partit pour l'Europe, celle de la première révolution industrielle, de l'Angleterre victorienne et du second Empire français, l'époque de l'opti-

misme et de la croyance dans le progrès. Il fut longtemps marqué par les courants de pensée qui y prévalaient et partagea sa croyance dans le progrès, consignant ses impressions dans un récit de voyage intitulé *Safar-Nama.*

Mais il fut profondément choqué par l'attitude qu'il rencontra en Europe à l'égard de l'Islam et de son Prophète et tira de cette épreuve un ouvrage, *Khutbat-i-Ahmad,* qu'il rédigea d'ailleurs en Grande-Bretagne. Il y parle de la vie et de la pensée du Prophète de l'Islam en s'inspirant des paroles mêmes de celui-ci. A son retour en Inde, il fonda une société scientifique (Muslim Scientific Society) et, en 1860, le Collège anglo-musulman d'Alîgarh (Anglo-Mohammedan College), qui devint, plus tard, l'Université musulmane d'Alîgarh, dont le rôle devait être prépondérant dans la vie politique et culturelle de la communauté indo-musulmane. En 1870, il se rendit à La Mecque pour exposer son plan de réformes pédagogiques, intellectuelles et sociales aux dirigeants du monde musulman qui, par la suite, suivirent avec intérêt ses diverses expériences en matière d'enseignement.

Le mérite de Syed Ahmad Khan fut d'avoir fait admettre aux savants musulmans sa théorie selon laquelle la voie de la recherche (*ijtihâd*) était ouverte et que l'Islam avait besoin de réformes (*içlah*). Sa réussite dans ce domaine fut totale malgré l'opposition d'un petit noyau d'irréductibles ulémas de la vieille école.

Son commentaire moderniste du Coran, *Tafsîr al-Qur'an,* suscita néanmoins des critiques et fut notamment la cible des ulémas pour sa façon rationaliste de traiter la question du *jinn* Et malgré cela, Syed Ahmad Khan demeura pendant très longtemps encore un penseur dont l'influence fut prépondérante dans la communauté musulmane

Il dut sa réussite à sa grande force de caractère, à son sens de l'organisation et au don qu'il avait d'attirer à lui les hommes de grand talent. Le grand poète national Altaf Hussein Hâlî fut l'un de ses amis et collaborateurs comme le fut également le non moins célèbre maître d'arabe et de persan d'Alîgarh, Alama Shiblî Nu'mânî, qui eut une influence considérable sur ses étudiants. Parmi ceux-ci il faut citer Shaukat 'Alî et Mohammed 'Alî, qui deviendront de grands leaders politiques indiens au XXe siècle.

Shiblî Nu'mânî a laissé une somme littéraire considérable, qui va de la philosophie, de l'histoire et de la biographie à la

critique, à la poésie et aux récits de voyage. Ses œuvres les plus connues ont pour sujets Ghazâlî, Imam Râzî et le poète Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî. Son anthologie des poètes iraniens, *Shi'r-e-'Ajam*, est également célèbre. Son *Mawazina-é Anis-o-Dabir* est considéré comme le meilleur ouvrage jamais écrit sur ces deux poètes ourdou. Son *Safar Nama-i Misr u Rûm u Shâm* est un récit de ses voyages en Syrie, Égypte et Turquie. Mais son chef-d'œuvre est le monumental *Sîrat an-Nabî* sur la vie du Prophète de l'Islam. Cet ouvrage fait autorité en la matière et constitue l'un des traités les plus remarquables jamais écrits en Inde sur l'Islam au XXe siècle. Inachevé à la mort de Shiblî, qui ne publia de son vivant que le *Ta'lîm* [*L'éducation*], le *Payghām* [*Le message*] et le *Syâsat* [*La politique*], il fut terminé par son disciple Sulaymân Nadawî d'après les notes et documents de travail laissés par l'auteur. Il existe une traduction en arabe de cet ouvrage qui fut d'ailleurs édité.

Shiblî fut également à l'origine de la publication de la correspondance de l'empereur Aurangzeb, qui constitue un fond documentaire particulièrement intéressant sur son règne. A cela il faut ajouter son étude historique *Aurangzeb 'Alamgir par ek-nazar*, qui est une réponse aux critiques des historiens à l'égard de ce grand empereur moghol.

Parmi ses multiples activités on doit citer la création de Nadwat al-'ulamâ à Lucknow, qui est devenu le principal institut de recherche sur la culture islamique en Inde, et aussi de Dar al-muçannifîn à A'zamgarh. Il faut préciser que dans ses diverses entreprises intellectuelles et pédagogiques, Shiblî fut puissamment aidé, matériellement et financièrement, par l'État musulman d'Hyderabad.

Seyd Ahmad Khan et le collège d'Alîgarh comme, plus tard, l'Université musulmane bénéficièrent également d'importantes subventions de la part des États musulmans en Inde, et notamment ceux d'Hyberabad, du Bhopal et de Rampur. Ces derniers, qui survécurent à l'Empire moghol, devinrent les protecteurs de la culture musulmane et ses plus fermes soutiens.

Pour diffuser ses idées, Syed Ahmad Khan fonda et dirigea deux périodiques, *Tahdhîb al-Aklâq* [Civilisation et éthique], revue bilingue, anglais-ourdou, et l'*Alîgarh gazette* [Journal d'Aligarh]. Leurs collections constituent une source première de documentation sur l'histoire de la pensée orientale au XIXe siècle.

Les sources d'inspiration de la pensée de Syed Ahmad Khan ne sont, dit-on, qu'au nombre de deux : le Coran et Adam Smith. Il était profondément pénétré de la notion du sentiment de l'effort et de l'idée que la volonté d'un être à tenter de se perfectionner pour son bien et celui de sa famille contribue au progrès social.

Si les réformes pédagogiques et intellectuelles de Syed Ahmad Khan furent unanimement acceptées par la communauté musulmane, ses prises de positions politiques suscitèrent, de son vivant même, un malaise grandissant et furent dans une large mesure rejetées à sa mort par la majorité des musulmans de l'Inde.

On peut réumer sa démarche politique en disant qu'il préconisait la plus grande prudence sur toutes les questions qui pouvaient provoquer un conflit entre la communauté et les autorités britanniques, allant jusqu'à conseiller la coopération. Il fut anobli par le gouvernement britannique et devint membre du Conseil du vice-roi. Son comportement à l'égard du Congrès indien, constitué par des libéraux comme lui et créé pour promouvoir des réformes politiques et constitutionnelles de caractère libéral, fut tout d'abord bienveillant, mais il refusa plus tard de se rendre à l'une de ses séances qui devait être présidée par un autre musulman libéral, Badr ud-dîn Tayyabjî. Les hésitations de sir Syed Ahmad Khan envers les revendications indiennes pour des réformes constitutionnelles sont attribuées à sa crainte de voir les autorités britanniques, qui se méfiaient beaucoup plus de la communauté musulmane que de tout autre élément de la population puisqu'elles s'étaient substituées à l'Empire moghol et que c'était contre elles que les musulmans s'étaient soulevés au cours de la première moitié du XIX[e] siècle, réagir une fois de plus contre les musulmans On peut également les attribuer au fait que sir Syed estimait que les réformes pédagogiques et culturelles étaient prioritaires en ce moment critique de la communauté. Quelles qu'aient été les raisons des craintes de Syed Ahmad Khan, la réserve qu'il conseillait d'observer sur le plan politique fut éphémère et surtout ne fit jamais l'unanimité.

Shiblî s'était ouvertement prononcé pour un gouvernement autonome et pour l'indépendance de l'Inde alors qu'Altaf Hussein Hâlî et d'autres hommes de lettres éminents allaient, de leur

côté, publier une déclaration en faveur de l'Empire ottoman et dénoncer la politique britannique à l'égard de la Turquie quand Syed Ahmad Khan mourut. Par respect pour sa mémoire, ce manifeste politique fut remis à une date ultérieure.

Abû l-Kalâm Âzâd et le panislamisme indien

Le séjour de Jamâl ud-Dîn al-Afghânî en Inde exalta l'intelligentsia musulmane de l'époque. Tant qu'il résida à Calcutta, il eut très peu de contacts avec les penseurs, du fait sans doute de la surveillance étroite qu'exerçait sur lui la police indienne sous obédience britannique. Mais, dès son arrivée dans l'État musulman d'Hyderabad, il fit immédiatement autorité, et l'on rapporte que les étudiants les plus doués d'Alîgarh fréquentaient assidûment son cénacle. Cette emprise de Jamâl ud-Dîn al-Afghânî sur les cercles intellectuels fut dans une grande mesure facilitée par son amitié avec Nawwâb Çiddîq Hasan Khân, l'une des figures spirituelles les plus marquantes de la communauté musulmane du XIXe siècle et dont l'œuvre comporte notamment vingt-sept *Risaley*, rédigés pour un tiers en ourdou, un tiers en persan et un tiers en arabe. C'est à Hyderabad que Jamâl ud-Dîn al-Afghânî écrivit en persan son ouvrage renommé *La réfutation des matérialistes*, où il met en cause Syed Ahmad Khan et sa doctrine. Cet ouvrage eut également une grande audience en Égypte et marqua profondément la pensée du cheikh Mohammed 'Abduh. Il s'était en effet créé, parallèlement à l'action de Syed Ahmad Khan, un second courant de pensée musulmane qui, sur le plan politique, s'opposa à l'Empire britannique en Inde.

Après l'échec de la révolte en 1857, un certain nombre d'ulémas politiquement engagés quittèrent le pays pour aller en exil (*heigra*) au Hedjaz, tandis que d'autres fondèrent le grand séminaire théologique musulman de Deoband, Dar-al-'Ulûm, en 1860. Son créateur, le Mawlânâ Nânuotawî, considérait que les musulmans devaient revenir à la science islamique et a la vraie connaissance de l'esprit de l'Islam pour sortir à nouveau de cette période de déclin et de décadence.

Alors qu'au collège d'Alîgarh, Syed Ahmad Khan donnait autant d'importance aux langues et aux sciences occidentales qu'aux études classiques islamiques, à Deoband l'accent était

entièrement mis sur une éducation islamique. Et quand à Alîgarh on conseillait l'abstention politique et une attitude coopérative, à Deoband on insistait sur la nécessité d'une opposition politique et d'une résistance lorsque les circonstances le permettaient.

L'un des ulémas qui partirent vers le Hedjaz était le Mawlânâ Kairudduin, le père du futur Mawlânâ Abû l-Kalâm Âzâd.

Âzâd est né à La Mecque en 1888 d'une mère dont la famille était de Médine. Ses parents retournèrent en Inde quand il était encore enfant et c'est là qu'il reçut sa première éducation.

Entre 1908 et 1912, il entreprit un voyage dans tous les pays musulmans du Moyen-Orient qui constituaient alors l'Empire ottoman. Il passa toute l'année 1908 à Bagdad dans l'entourage du cheikh 'Alî Alussi, de l'illustre famille des Alussi, qui était un moderniste de la très orthodoxe école Salafia et qui avait fait des études en Inde en tant que disciple de Çiddîq Hasan Khân, l'ami de Jamâl ud-Dîn Al–Afghânî. C'est cette même année qu'Abû l-Kalâm Âzâd rencontra le célèbre orientaliste français Louis Massignon, qui faisait également partie de ce cénacle et à qui l'on doit ce livre remarquable *La passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*

En Irak, il prit contact avec les révolutionnaires iraniens. C'était en effet l'époque de la révolution des Jeunes-Turcs dans l'Empire ottoman, de la réforme constitutionnelle de l'Empire Qadjar en Iran et, plus au nord, du soulèvement libéral à tendance constitutionnelle qui secoua l'Empire des Romanov en 1905 après la défaite navale infligée par le Japon et annonçant la naissance d'une nouvelle puissance asiatique en Extrême-Orient. Ces événements marquèrent profondément la génération de cette période et transparaissent dans les idéologies qui se firent jour dans la péninsule Indienne.

De Bagdad, Abû l-Kalâm Âzâd alla au Caire, où le cheikh Mohammed 'Abduh avait fondé le Dar-ul-'Ulûm en réaction contre le conservatisme de al-Azhar, et se mit en rapport avec les Jeunes-Turcs qui y publiaient un périodique. Le Caire avait été l'un des principaux centres intellectuels de ce mouvement où furent publiés tout d'abord *Maizan*, puis *Turk*, deux revues importantes de ce mouvement.

Par la suite, Âzâd se rendit en Syrie et en Turquie et vint à Paris ou vivaient en exil un certain nombre de Jeunes-Turcs dont

l'un d'entre eux. Ahmad Ridâ, était le directeur du périodique *Meshwara*, aussi organe de ce mouvement. Ahmad Ridâ devait devenir le président de l'Assemblée législative après la Révolution de 1908. De Paris, Âzâd avait l'intention d'aller à Londres, mais en 1912 son père décédait et il dut alors revenir en Inde.

Dès son retour, Abû l-Kalâm Âzâd fonda la revue *Al-Hilâl*, qui connut immédiatement le succès et devint, sur le plan politique, la publication de langue ourdou certainement la plus écoutée en Inde au début de ce siècle.

La réussite d'*Al-Hilâl* tint sans doute au fait que les idées et les opinions qu'elle exprimait étaient fermement implantées dans la disposition d'esprit fondamentale de la communauté indo-musulmane et dans sa conception des valeurs essentielles.

Al-Hilâl était de tendance réformiste, libérale, constitutionnaliste et panislamique. Vers la fin du XIXe siècle, le panislamisme avait été une réaction spontanée et, en fait, axiomatique. Personne ne le contestait et n'avait d'ailleurs songé à le faire. Il allait de soi et était considéré comme une attitude et une valeur et non comme une doctrine ou un programme dans quelque sens moderne du mot que ce soit. Cela changea au début du siècle et le panislamisme devint une doctrine politique puissante et cohérente ainsi qu'un programme d'action comme on n'en avait jamais connu. En d'autres termes, la communauté prit conscience du panislamisme comme d'un appel ou d'une vocation politique sans la moindre ambiguïté.

Abû l-Kalâm Âzâd joua un rôle important dans cette prise de conscience du panislamisme politique par la communauté indo-musulmane. Mais il ne fut pas le seul, et parmi ceux qui œuvrèrent avec lui, il faut citer Mohammed 'Alî qui dirigeait une publication en langue anglaise, *Comrade*, comparable à *Al-Hilâl*, et son frère, Shaukat 'Alî, qui était rédacteur en chef et directeur du quotidien ourdou *Hamdard*. Mohammed Iqbâl, quant à lui, fut le grand poète du panislamisme en Inde et l'œuvre en prose d'Abû l-kalâm Âzâd complète la sienne. Zafar 'Ali Khan, éditeur du quotidien *Zamîndâr*, fut une des personnalités les plus marquantes de ce mouvement, ainsi que ses deux responsables politiques, le Dr Ansârî et Hakim Ajmal Khân. Il faudrait également mentionner Mazharul-Haqq et le poète Hasrat Mohânî, et cela ne constituerait que la liste des plus célèbres.

Le panislamisme dont il s'agit ici est ce qu'on a appelé le néo-panislamisme. A son origine, on trouve deux personnages éminents, Jamâl ud-Dîn al-Afghânî et le cheikh as-Sanûsî, qui amenèrent le sultan 'Abdul Hamid à donner plus d'ampleur au rôle du califat en tant qu'institution. Celle-ci devint le concept politique central de ce mouvement et il faut bien comprendre ce que signifiait cette idée de califat dans les circonstances politiques et historiques de l'époque pour pouvoir apprécier la contribution des penseurs de ce mouvement à la réflexion politique islamique.

La Turquie a été longtemps considérée dans la pensée occidentale comme l'incarnation de la menace islamique envers la civilisation européenne. Pour le panislamisme indien, la Turquie constituait le principal bastion de la civilisation islamique contre la menace de l'Occident. Le califat ottoman pouvait, dans une conjoncture favorable, contribuer puissamment au développement de la civilisation musulmane et assurer une place importante à la culture islamique dans le monde contemporain. Elle pouvait à tout le moins être un symbole d'unité pour l'ensemble de la communauté musulmane dans une période de déclin et constituer le pôle qui galvaniserait toutes ses énergies. Pour protéger l'Islam, il était donc nécessaire de défendre la Turquie, qui était attaquée de tous côtés et qui, pourtant, était la seule nation musulmane et orientale capable de se dresser face à la puissance occidentale. Sans la Turquie, l'Islam tout entier serait soumis à l'Occident, avec des conséquences désastreuses pour sa civilisation.

La révolution des Jeunes-Turcs fournissait, semblait-il, une espérance, la dernière peut-être avant fort longtemps, de voir une importante fraction de la communauté musulmane réaliser son unité et se renforcer dans l'intérêt même de l'ensemble de l'Islam, dont on réalisait que le destin était lié à la croissance et au développement de sa culture en toute indépendance et liberté. Autrement dit, on avait conscience de la nécessité de disposer d'un fond culturel islamique moderne qui fût libre et indépendant, sans aucune obédience envers l'Occident auquel la communauté mondiale pourrait se référer et qui lui fournirait un schéma général de vie et de développement conforme à son génie propre.

Cela n'impliquait nullement le rejet des influences extérieures ou des réformes dont le besoin était, au contraire, pleinement reconnu par ces penseurs. Mais quelles que fussent les réformes à

adopter ou les influences culturelles extérieures à assimiler, il fallait que cela fût réalisé dans une totale indépendance politique et intellectuelle. Il ne saurait être question de les introduire comme un hommage rendu dans un climat de soumission intellectuelle, culturelle ou politique à l'Occident, mais bien plutôt comme un libre choix répondant à des besoins réels.

Abû l-Kalâm Âzâd consacra de très nombreux textes aux réformes en Turquie. Il admirait et approuvait l'action d''Alî Pacha ainsi que les réformes libérales (*tanzîmât*) auxquelles est attaché le nom de Sa'adullâh Pacha sous les règnes des sultans Mahmûd et Abdul Madjîd. Mais il avait une admiration toute particulière pour les réformateurs qui furent persécutés sous les règnes d'Abdul 'Azîz et d'Abdul Hamid, tels Mustafa Fazil Pacha et surtout Midhat Pacha, qui paya de sa vie son dévouement à la cause des réformes libérales.

Âzâd consacra toute son énergie à sa réhabilitation, d'autant qu'à la mort de Midhat Pacha la presse ourdou en Inde avait qualifié celui-ci de rebelle. Il voulait rétablir la vérité et montrer que ce dernier était en fait l'un des grands réformateurs libéraux en Turquie.

Aux yeux des musulmans indiens, la révolution des Jeunes-Turcs était moderniste, libérale et réformatrice. Elle s'efforçait de maintenir l'intégrité de l'État et prônait « l'union et le progrès », ce qui lui valut le soutien sans réserve de la communauté indo-musulmane. Les conflits auxquels furent confrontés les Jeunes-Turcs étaient considérés comme une tentative délibérée de démantèlement de la Turquie et d'écrasement de la révolution. La guerre balkanique comme les guerres gréco-turque et italo-turque suscitèrent une solidarité spontanée. Une mission médicale composée de volontaires et conduite par le Dr Ansârî se rendit en Turquie pendant la guerre balkanique en signe de solidarité et de soutien de la part de l'Inde. Quelques-uns des plus beaux poèmes d'Iqbâl ont été écrits en hommage aux martyrs de Trablus pendant la guerre italo-turque.

Les conceptions panislamiques de Sa'ad Halîm Pacha trouvèrent un écho dans l'œuvre d'Iqbâl pour qui il était, avec Jamâl ud-Din al-Afghânî, l'un des deux plus grands hommes d'État musulmans.

L'entrée en guerre de la Turquie aux côtés de l'Allemagne

provoqua, comme on devait s'y attendre, une prise de position en sa faveur dans toute la presse indo-musulmane. L'un après l'autre les journaux musulmans furent interdits: *Comrade*, à la suite de l'éditorial de Mohammed 'Alî intitulé « Le choix des Turcs, » puis *Al-Hilâl*, dont l'imprimerie fut mise sous séquestre par le gouvernement. Abû l-Kalâm Âzâd créa immédiatement un second journal, *Al-Balâgh*, qui fut également interdit quelques mois plus tard, alors que lui-même était expulsé de la province du Bengale, où son influence était considérable. Interdit de séjour dans neuf autres provinces des Indes britanniques, il s'installa à Ranchi, dans le Bihar, la seule province qui ne lui avait pas encore fermé ses portes et où il fut interné jusqu'à la fin des hostilités.

A cette époque, le mahâtma Gandhi essaya à plusieurs reprises d'obtenir du gouvernement la permission de rendre visite à Âzâd, mais celle-ci lui fut toujours refusée. Aussi la rencontre de ces deux hommes qui devaient jouer un rôle prépondérant dans la conquête de l'indépendance de l'Inde, n'eut lieu qu'après la libération d'Âzâd à la fin de la guerre.

Un épisode peu connu de l'histoire de cette période, mais significatif pour la compréhension du développement de la pensée politique indo-musulmane, fut la constitution du Parti Gadar, ou Parti de la révolution. A sa tête se trouvait en effet toute l'école de Deoband (Dar-al-'Ulûm) dont on a déjà parlé plus haut. Le soulevement qu'il voulut fomenter pendant la première guerre mondiale avait également des partisans chez les non-musulmans de l'Inde. Son but n'était autre que de parvenir à l'indépendance indienne avec l'aide de l'Afghanistan et de la Turquie.

Les optimistes du parti estimaient que la guerre avait amenuisé les forces britanniques en Inde à un point tel qu'il suffirait que l'Afghanistan intervienne au cours d'un soulèvement populaire pour que tout cela se transformât en une promenade militaire pour son armée.

Le Mawlânâ 'Ubayd-Ullâh Sindhî, l'un des chefs de ce parti, quitta l'Inde pour Istanbul, Kaboul et Genève, en quête d'armements et de soutiens politiques. Deux autres responsables, le Mawlânâ Nânotawî et le Mawlânâ Hussein Ahmad Madanî, partirent pour le Hedjaz où ils rencontrèrent son gouverneur, Ghâlib Pacha, et le ministre turc de la guerre, Enver Pacha, venu spécialement à Médine dans ce but. Leur visite à La Mecque

coïncida avec le soulèvement de Sherief Hussein que légitimisait un décret (*fatwa*) des ulémas de la ville sainte et que ce dernier présenta à l'un et l'autre *âlim* pour obtenir leur soutien. Tous deux refusèrent de le contresigner et le dénoncèrent même ouvertement, considérant cette rébellion envers la Turquie comme une trahison. Ils furent alors arrêtés et remis aux autorités britanniques qui les déportèrent à Malte où ils furent internés jusqu'à la fin des hostilités. Ces faits sont rapportés dans l'autobiographie du Mawlânâ Hussein Ahmad Madanî, intitulée *Naqsh-i-hayât*.

Libérés à la fin de la guerre, les chefs politiques indiens, Abûl-Kalâm Âzâd, Mohammed 'Alî et Shawkat 'Alî, fondèrent le Comité du califat (Khilafat Committee), dont Âzâd fut nommé président en même temps qu'il fut élevé à la dignité d'imam de l'Inde (*Imâm-ul-Hind*). Ce comité avait pour but d'étudier les répercussions que la défaite des empires centraux, Allemagne et Autriche, et de leur allié turc allaient avoir sur le califat ottoman, ainsi que sur l'intégrité et l'indépendance de la Turquie en tant qu'entité politique.

L'Etat turc était en effet menacé de démembrement, et de nombreux territoires musulmans risquaient de perdre leur souveraineté et d'être soumis à une autorité politique non musulmane, qu'il s'agisse d'un protectorat des puissances occidentales sous une forme ou une autre ou bien d'une annexation pure et simple par l'URSS, l'un ou l'autre pouvant s'étendre aux trois villes saintes de l'Islam, La Mecque, Médine et Jérusalem, ainsi qu'au symbole même de la puissance temporelle islamique, *Dar-ul-Khilâfah*, Istanbul. Les propositions musulmanes furent exprimées par une délégation des chefs politiques indiens au cours d'un entretien préliminaire avec le Vice-Roi des Indes qui aboutit à la promesse que la Thrace et Constantinople demeureraient sous souveraineté turque et ne seraient pas cédées à l'URSS.

Le Traité de Sèvres en décida tout autrement, ce qui déclencha la plus grande vague de désobéissance civile que l'Inde ait jamais connue de son histoire dans sa lutte pour son indépendance et pour celle des territoires musulmans de l'Empire ottoman.

Le Mawlânâ Abû l-Kalâm Azâd, Moulvi 'Abd al-Bârî du séminaire musulman de Farangi Mahal fondé au XVII[e] siècle, et le mahâtma Gandhi tinrent alors un conseil où ils jetèrent les bases de la politique de désobéissance civile non violente qui allait s'en-

suivre. Âzâd était acquis à la doctrine de non-violence de Gandhi et c'est à ce moment que débuta leur collaboration et que naquit entre les deux hommes une amitié qui devait se poursuivre jusqu'à la fin de leurs jours, malgré quelques divergences de vues et mésententes passagères.

Abû l-Kalâm Âzâd et Muhamad Iqbal : vers une théorie moderne de la démocratie islamique

Dans ses discours, Abû l-Kalâm Âzâd a sévèrement critiqué la politique britannique envers la Turquie. Il y brandissait le drapeau de la révolte non violente et fut arrêté pour sédition. Dans sa déclaration à la cour, il justifia son attitude en se basant sur sa philosophie politique islamique. En tant que musulman il était de son devoir de s'insurger contre toute tyrannie étrangère pour préserver l'indépendance de son pays et défendre les institutions islamiques.

Il était de son devoir de musulman de dénoncer le mal et de glorifier le bien, quelles que puissent être les conséquences pour sa personne. Les principes d'encouragement du bien et d'interdiction des actes répréhensibles « *al-amr bil ma 'rûfi wan-nahy 'anil munkari* » (encourager le bien et combattre le mal), inspirés des propos du Prophète, demeuraient l'un des éléments fondamentaux de la société islamique et de la conscience politique islamique. Citant l'acte de courage du cheikh ul-Islam Ibn-Tain, qui, à la cour du gouverneur mongol, osa la traiter de tyran tout en sachant pertinemment que la peine prévue par la loi coutumière mongole pour un tel délit était l'exécution capitale immédiate, Abû l-Kalâm Âzâd déclara qu'en regard de tels exemples, le code criminel des Indes britanniques ne comportait aucun article qui puisse lui interdire de dénoncer la tyrannie et de marcher sur les traces des glorieux prédécesseurs de l'histoire islamique.

La conception qu'avait Abû l-Kalâm Âzâd du califat est des plus intéressantes. Il l'a exprimée dans l'un de ses premiers écrits à l'époque des guerres balkaniques et de l'entrée des armées bulgares dans la mosquée d'Andrinople. Le califat et l'*al-amr bil ma 'rûfi wan-nahy 'anil munkari* constituent deux des principaux concepts de sa doctrine politique, qu'il formule d'ailleurs l'un par rapport à l'autre.

Dans la pensée d'Abû l-Kalâm Âzâd, le califat est une institution républicaine. Les quatre premiers califes avaient en effet été élus par la communauté.

De même, la communauté de Médine était une démocratie directe, où chaque citoyen avait son entrée auprès du calife et pouvait discuter des affaires publiques afin de servir l'intérêt commun et d'élaborer les mesures nécessaires à sa protection. Il est légitime de dire que le bien de la communauté est au centre de la pensée d'Abû l-Kalâm Âzâd, comme il l'était dans la pensée politique des Grecs, et que la démocratie directe que louaient leurs philosophes était un élément majeur de sa pensée, comme il l'était de la pensée grecque. Mais nulle part dans son œuvre il ne mentionne ouvertement Athènes ou les Grecs, se référant essentiellement à l'État-cité de Médine et à son legs politique.

Chez Aristote, il est explicite que chaque type de régime politique se manifeste sous deux formes de gouvernement : l'une normale, l'autre corrompue. Cette idée est implicitement présente dans l'œuvre d'Abû l-Kalâm Âzâd. Nous savons qu'Aristote considérait l'aristocratie comme la meilleure forme de gouvernement, où un petit nombre gère les affaires de l'État dans l'intérêt de tous, alors que l'oligarchie en est la forme corrompue quand ce petit groupe ne gouverne que dans son seul intérêt. Aristote a recours à cette dichotomie dans sa classification ou taxinomie des différents types de gouvernement et de régime politique.

Âzâd fait appel à un raisonnement similaire dans sa réflexion sur le califat. La forme normale est le califat républicain de Médine. Le régime corrompu est la monarchie qui s'instaura lorsque le califat fut transféré à Damas par Mu'âwiya. Mais le califat demeure une institution légitime même dans une monarchie tant qu'il garantit l'unité et contribue au bien de la communauté, auquel cas aucun musulman n'est en droit d'entrer en rébellion contre lui. De plus la légitimité du califat n'est nullement compromise par la personnalité du monarque qui détient la charge de calife et qui, en tant qu'individu, serait inapte à cette fonction.

Âzâd n'hésitait jamais à qualifier les Omeyyades de tyrans et il en faisait de même à l'égard d'Abdul Aziz et d'Abdul Hamid, en dépit de leur investiture à la dignité de calife dont il reconnaissait la légitimité. A mesure que le califat s'écarte de la forme idéale, l'obligation d'*al-amr bil ma' rûfi wan-nahy 'anil munkari* [en-

courager le bien et combattre le mal] incombe chaque fois davantage à chacun des membres de la communauté. Mais, aussi longtemps que le caractère essentiellement islamique de l'État est préservé, tout musulman peut se livrer au combat politique avec les seuls moyens non violents et pacifiques tels que l'exercice de la libre parole. En termes modernes, c'est l'opposition par des moyens constitutionnels.

En revanche, quand le pouvoir devient radicalement despotique et tyrannique, il est alors du devoir de chacun de s'opposer à tout acte illégal et arbitraire, aussi bien pour se protéger que pour sauvegarder les grands principes islamiques quand ce n'est pas pour préserver le caractère essentiellement islamique de l'État et le bien de la communauté.

L'accomplissement de ce devoir de faire opposition aux actes pernicieux comme à toute agression illégitime du pouvoir envers un individu a valu à l'Islam son plus grand martyr. Dans son étude sur les événements tragiques de Karbala, « Saheed-e-Azam », Abû l-Kalâm Âzâd affirme que l'imam Hussein n'avait aucune ambition personnelle. A l'accession de Yazid au califat, il ne songeait nullement à le contester, mais prévoyait au contraire de retourner à Médine ou de se rendre à Kûfa avec son entourage. Mais devant l'agression illégitime du tyran, il résista d'une manière exemplaire et édifiante pour tous les musulmans. Le sacrifice que l'imam Hussein fit de sa vie est le plus bel exemple de martyre consenti dans la stricte observation des principes *al-amr bil ma 'rûfi wan-nahy 'anil munkari.*

Dans sa déclaration au cours de son procès pour sédition, Abû l-Kalâm Âzâd insista sur le fait qu'il avait recommandé la résistance non violente envers la domination britannique en Inde, bien qu'elle ne fût légitime qu'envers une autorité islamique, et qu'une opposition armée face à un pouvoir non musulman serait normale. Néanmoins, étant donné que le gouvernement et les tribunaux britanniques en Inde maintenaient un semblant de justice en conformité avec les règles juridiques de la loi qui répondaient à des finalités morales, et maintenaient en apparence une autorité légitime (bien que cela n'ait été qu'hypocrisie et mauvaise foi), il était légitime pour un musulman de ne recourir qu'à la force non violente et morale, force dont l'emploi ne se justifierait que dans un État islamique.

Autrement dit, Abû l-Kalâm Âzâd, dans sa réflexion politique, considère le formalisme juridique et le dévouement du pouvoir politique à des finalités morales, en tant que principe politique, comme fondamentalement islamiques. Même mises en pratique dans un contexte non musulman, ces notions n'en conservent pas moins toute leur légitimité et s'il advenait qu'on ait à s'opposer à des pouvoirs apparemment attachés à de telles valeurs, il suffirait alors de le faire par des moyens purement islamiques, c'est-à-dire pacifiques et sans violence, pour démasquer leur duplicité et leur indigence. On serait ainsi en droit de déduire de la pensée d'Abû l-Kalâm Âzâd que les institutions laïques peuvent acquérir la légitimité islamique dans la mesure où, de par leur conception de la justice, de la légalité et de la démocratie, elles se rapprochent de l'esprit de l'Islam et dans la mesure, également, où elles font honneur à ces valeurs. Des institutions laïques peuvent donc se prévaloir de la légitimité islamique et, de ce fait, tout musulman vivant dans un contexte laïque est tenu au loyalisme islamique envers elles.

Cela nous fournit le point de départ d'un thème de réflexion qui devrait permettre de situer la légitimité de la laïcité et de l'État laïque dans le cadre général de la philosophie politique islamique. Il convient de préciser tout d'abord qu'Âzâd ne se considérait pas comme un novateur ou un penseur original, mais bien plutôt comme un découvreur. Les valeurs éternelles de l'Islam demeurent, il reste à les découvrir ou à les redécouvrir. Âzâd se donne le rôle de les transmettre à ses contemporains sous une forme compréhensible et adaptée à leur époque. Les valeurs fondamentales de l'Islam devaient en effet être mieux comprises des musulmans des temps modernes. En cela il s'opposait à la conception selon laquelle les ulémas ou les serviteurs de l'État étaient qualifiés pour suivre la voie d'*al-amr bil ma 'rûfi wan-nahy 'anil munkari* [encourager le bien et combattre le mal]. D'après lui, cette conception erronée résultait d'une suite d'événements historiques et d'une déformation du sens exact du célèbre *hadith*, où il est fait mention qu' « un groupe se manifestera dans la communauté à différentes époques de son histoire qui prêchera le bien et combattra le mal ». Cela ne signifie nullement que ce groupe appartiendra à une classe sociale bien constituée, comme celle des ulémas ou des fonctionnaires. L'Islam est une société sans classes. Les

classes sociales n'ont pas un statut reconnu à l'intérieur de la communauté. L'apparition des classes sociales est un fait historique et le résultat du passage d'un régime républicain à un régime monarchique. Tout monarque a ses courtisans et toute monarchie engendre une aristocratie. Quand les Omeyyades instaurèrent le principe dynastique, ils ouvrirent la voie aux classes sociales : aristocrates, ulémas ou fonctionnaires. D'après Âzâd, ce qu'on a voulu dire dans ce *hadîth*, c'est que se manifestera un « groupe » qui, en lui-même, constituera, en dehors des classes établies, une catégorie sociale à part issue des différentes couches de la société, et dont la vocation sera d'encourager le bien et d'interdire les actes répréhensibles. En fait, c'est le rôle que tout membre d'une communauté peut assumer du moment qu'il a acquis une certaine conscience morale et politique qui rend possible la naissance d'un tel groupe. Ce groupe trouve son unité dans l'accomplissement d'un devoir et non dans le statut reconnu d'une classe sociale ou dans une fonction étatique.

Pour résumer la pensée politique fondamentale d'Âzâd, on pourrait dire que, selon lui, la démocratie, la liberté d'expression et la liberté individuelle sont des principes islamiques. Tout musulman peut les servir dans une diversité de circonstances historiques et de contextes sociaux, même quand ceux-ci sont formulés dans un langage conceptionnel différent, à condition qu'il ait la conscience de leur origine islamique. Il peut donc être laïque, moderne et démocrate, vivre et travailler avec des non-musulmans dans un État laïque du moment qu'il est conscient des valeurs éternelles et universelles de l'Islam, qui se manifestent également dans d'autres civilisations mais sans atteindre la même pureté et la même limpidité ; et le mieux il s'y conforme, quel que soit son environnement, le meilleur musulman il est. Ainsi trouve-t-on dans Âzâd le point de départ d'une synthèse de la modernité, de la laïcité, de la démocratie, de l universalisme et de l'Islam.

Le message d'Âzâd aux musulmans est que, pour être modernes, progressistes et démocrates, ils n'ont pas à emprunter aux autres, puisqu'ils possèdent tout cela dans leurs traditions et leur histoire, et qu'il est bien dommage qu'ils n'en sachent pas plus sur leur héritage culturel. D'un autre côté, il est bon de connaître les autres civilisations, car l'Islam est également un message (*tablîgh*), c'est-à-dire un dialogue avec les non-musulmans, et

qu'un dialogue signifie respect mutuel et connaissance réciproque dans une recherche commune de la vérité. La fraternité des hommes est un principe islamique.

A vrai dire, la pensée d'Âzâd se révèle être une déclaration d'indépendance intellectuelle et culturelle du monde musulman contemporain. Admettant et assimilant la modernité sous toutes ses formes, il considère toutefois que, pour les musulmans, concepts et idées modernes tirent leur légitimité du fait qu'ils sont profondément enracinés dans l'histoire islamique. D'après son raisonnement, l'Islam comme la civilisation occidentale dans sa forme moderne sont arrivés à des conclusions identiques sur beaucoup de points, bien qu'ayant suivi des voies différentes. Un musulman comprendra d'autant mieux ces valeurs dites « modernes » qu'il se sera consacré à l'étude de l'histoire et de la civilisation islamiques.

D'après ce qui vient d'être dit, on peut légitimement conclure que l'on trouve dans la pensée d'Abû l-Kalâm Âzâd les débuts d'une théorie islamique contemporaine de la démocratie. Cette théorie fut élaborée non pas dans le calme d'un cabinet, mais dans le feu du combat politique mené au jour le jour. Ce qui frappe également, c'est qu'il s'agit de l'œuvre d'un homme relativement jeune. Toutes les idées dont on a débattu jusqu'ici furent exprimées par Âzâd entre l'âge de vingt-quatre ans, quand il fonda son journal *Al-Hilâl*, et trente-six ans, lors de son procès historique pour sédition.

Ses idées connurent une certaine diffusion hors de l'Inde. La revue *Al-Manâr* publia une traduction en arabe de sa déclaration devant la Cour, et Rachid Ridha cite Âzâd à plusieurs reprises dans son ouvrage sur le califat. C'est à l'époque où la question du califat était à l'actualité tant en Inde qu'en Égypte que son nom devint familier aux lecteurs d'*Al-Manâr*.

Un autre élément de la théorie islamique contemporaine de la démocratie se trouve chez Iqbâl, qui, dans sa *Reconstruction de la pensée religieuse en Islam*, proposa la notion de consensus de la communauté, *ijmâ'*, comme un concept musulman fondamental de la légitimité, de la légalité et de l'autorité, sur lequel peuvent être établies des institutions démocratiques, représentatives et parlementaires.

Dans les écrits d'Abû l-Kalâm Âzad et dans ceux d'Iqbâl se

trouvent ces divers éléments : la démocratie, l'égalité, les institutions républicaines et représentatives, les libertés individuelles et la liberté d'expression -- pour une doctrine cohérente de la démocratie islamique, fermement établie sur les principes et l'histoire de l'Islam, mais qui montre aussi certains traits caractéristiques de la modernité. On peut ainsi affirmer avec juste raison que seulement des musulmans – et seulement des musulmans du XXe siècle – ont pu concevoir une telle théorie, puisque ses sources sont islamiques et que son esprit est absolument et totalement moderne.

Pendant la période d'entre les deux guerres, le Comité du califat parvint, petit à petit, à réaliser la plupart de ses objectifs. Il prit avec enthousiasme le parti de Mustafa Kemal pour la défense de la Turquie, et l'Ankara Fund connut un immense succès auquel chaque famille musulmane contribua. La victoire militaire décisive qui annula le désastreux Traité de Sèvres et qui aboutit au Traité de Lausanne et à la restitution de Constantinople fut accueillie avec enthousiasme, alors que l'entrée dans Istanbul du commandant des forces alliées, un général français montant un cheval blanc offert par la colonie arménienne – imitant en cela l'entrée historique du sultan Mohammed Fathe – provoqua une profonde tristesse. La prise du Hedjaz par Ibn Séoud des mains des Hachémites fut un soulagement pour tous. Ainsi, les buts essentiels avaient été atteints. Mais le sentiment de panislamisme trouvait encore son expression dans la solidarité qui existait entre tous les mouvements de résurrection musulmane, du Turkestan au Maroc. Enver Pacha à la tête des Basmachi fut considéré comme un héros, au même titre que Mustafa Kemal. Abd el-Krim et Sultan al-Atrash, menant les révoltes du Rif et du Djebel druze, furent des personnalités bien connues non seulement de l'élite, mais également des masses souvent illettrées. Leurs portraits, découpés dans les revues et les périodiques illustrés de langue ourdou, étaient affichés dans tous les foyers et les boutiques. Cette presse ourdou, largement répandue dans les milieux instruits, connut alors une très grande diffusion, et il n'était pas rare, lors des marchés, de voir des groupes se former spontanément pour écouter un lecteur donner des nouvelles des différents fronts d'insurrection, rappelant ainsi à tous que l'Islam refusait de se soumettre.

Comparée aux années vingt, la décennie suivante fut relativement calme. C'est à cette époque qu'Abû l-Kalâm Âzâd fonda le Comité indo-palestinien pour la défense de la Palestine et la récupération de Jérusalem, en relation avec le mufti Amin al-Husseini. Mais les ciconstances des années trente étaient différentes, et ce ne fut là qu'un moindre épisode dans l'histoire de l'Inde.

Le commentaire sur le Coran d'Abû l-Kalâm Âzâd.
L'universalisme et l'humanisme islamiques

Pendant les années trente, Abû l-Kalâm Âzâd fut surtout préoccupé par l'indépendance indienne. Il désirait que la communauté indo-musulmane ait un rôle de choix dans la lutte pour l'indépendance, dont il devint d'ailleurs l'un des principaux chefs. Élu en 1940 président du Congrès national indien, à une écrasante majorité, c'est en tant que tel qu'il mena avec Gandhi le dernier grand mouvement de désobéissance civile pour la libération de son pays.

Interné avec tous les autres responsables du mouvement d'indépendance dans le château fort d'Ahmadnagar, au sud de l'Inde, il y eut, entre autres compagnons de détention, Jawaharlal Nehru.

Il a décrit la vie des prisonniers politiques dans son livre *Gohbar-é-Khatir*, écrit en prison et publié en ourdou en 1946, où il mentionne qu'il a passé un septième de sa vie en prison, soit un jour de chaque semaine de son existence. Toutes les grandes religions, islam, christianisme et judaïsme, consacrent un jour de la semaine au repos, loin du tumulte et des luttes de la vie quotidienne, jour de repos qui, en ce qui le concernait, fut passé en prison.

En plus d'un récit sur la vie de tous les jours à Ahmadnagar, *Gohbar-é-Khatir* contient des réflexions sur la politique, la philosophie, la religion et la littérature. S'il est une source d'information sur l'histoire de la lutte pour l'indépendance de l'Inde, il est avant tout un chef-d'œuvre de la littérature ourdou, le plus bel exemple de la sensibilité esthétique de la culture islamique de l'Inde.

En 1946, le directeur général de la radio indienne, M. Bokhari, grand admirateur d'Abû l-Kalâm Âzâd, tenta de convaincre ce dernier de le laisser traduire *Gohbar-é-Khatir* en anglais. Il est dommage que les circonstances ne permirent pas à ce projet

d'aboutir. Âzâd était en effet entièrement absorbé, en tant que président du Congrès national indien, par les négociations concernant le transfert du pouvoir des mains britanniques à celles des Indiens. Cette période de 1945 à 1947 fut la plus active de toute sa carrière politique et le point culminant de l'œuvre de sa vie. En 1948, M. Bokhari quitta l'Inde, ayant été nommé délégué permanent du Pakistan à l'Organisation des Nations Unies, et son représentant au Conseil de sécurité, où son rôle fut prépondérant dans les délibérations sur l'indépendance de la Tunisie. Devenu par la suite, à l'Organisation des Nations Unies, secrétaire général adjoint à l'information, il devait mourir quelques années plus tard à New York. Et avec lui disparaissait l'espoir de voir *Gohbar-é-Khatir* traduit en anglais. En effet, M. Bokhari était certainement, à l'époque, la seule personne capable de traduire d'ourdou en anglais l'œuvre littéraire d'Âzâd.

Tout ce qu'Âzâd a écrit le fut en ourdou et peu d'ouvrages furent traduits. A notre connaissance, aucun ne le fut en arabe, à l'exception de quelques articles qui parurent dans la revue *Al-Manar* de Rachid Rida.

Les traductions en anglais, peu nombreuses et fort espacées, ne sont pas toujours entièrement satisfaisantes. Le Pr Abdul Latîf, de l'Université d'Hyderabad, en a donné une du *Tafsîr-sur-é-Fâteha* [Commentaire sur la sourate *al-Fâtih'a*] qui, dans l'ensemble, est bonne, car elle respecte bon nombre des qualités de l'original.

Le commentaire sur la sourate *al-Fâtih'a*, fragment d'une œuvre plus importante, est l'un de ses ouvrages auquel Âzâd attachait la plus grande importance. C'est dès 1912, alors qu'il dirigeait *Al-Hilâl*, qu'il avait envisagé d'écrire un important traité sur le Coran. Il l'envisageait en trois parties, dont la première, intitulée *Turjumân al-Qur'ân*, devait être une traduction en ourdou du livre sacré. La seconde, *Tafsîr-ul-Bayân*, en aurait été le commentaire, alors que la troisième, *Muqaddimâtu-at-Tafsîr* destinée aux érudits, aurait traité des questions de méthodologie et de certains problèmes difficiles qui se posent dans ce domaine d'érudition.

L'ouvrage fut constamment interrompu à cause des activités politiques d'Âzâd. Ses fréquents emprisonnements et la saisie de ses papiers personnels par la police firent des ravages dans sa vie d'intellectuel. Les difficultés qu'il avait eues à surmonter afin de

mener jusqu'au bout son commentaire sur le Coran constitueraient un récit d'un autre combat, combat difficile qu'il dut livrer, parallèlement à sa lutte politique, afin de maintenir ses activités d'écrivain et de prévenir la fin prématurée de sa vocation de savant.

Âzâd venait de terminer *Turjumân al-Qur'ân* et *Tafsîr sur-é-Fâteha*, quand *Al-Balâgh* fut interdit, l'imprimerie mise sous séquestre et lui-même expulsé du Bengale et mis en résidence surveillée à Ranchi dans la province du Bihar. Les perquisitions effectuées dans les bureaux d'*Al-Balâgh* et chez lui se soldèrent par la disparition du moindre bout de papier, y compris le manuscrit du commentaire sur le Coran. Il lui fallut des années du plus décourageant des combats pour obtenir du gouvernement qu'on le lui rendît. Quand il retrouva enfin ses notes et ses documents, il constata que leur état les rendait totalement inutilisables.

Psychologiquement, écrit-il, il lui était pénible et difficile de reprendre à zéro quelque chose qui avait été entièrement achevé. Puis arriva un jour où il se remit devant sa machine à écrire et en langue ourdou les mots se mirent à couler. Mais, une fois encore, les vicissitudes de la vie politique interrompirent son travail et il ne put terminer que le *Tafsîr sur-é-Fâteha* et *Turjumân al-Qur'ân*, s'arrêtant à la dix-septième *sipara* (partie du Coran).

A Ahmadnagar, il reprit l'ouvrage si souvent interrompu et révisa *Tafsîr-sur-é-Fâteha*. Sachant qu'il ne trouverait sans doute plus à nouveau le temps de réaliser son projet initial, il incorpora les commentaires *Tafsir ul-Bayan* dans *Turjumân al-Qur'ân* et y ajouta sous forme de notes ce qui, au départ, aurait dû être le traité de méthodologie *Muqaddimâtu-at-Tafsîr*.

Pendant cette période, il a aussi écrit une brève critique du positivisme et de la sociologie durkheimienne, dans la mesure où ces courants de pensée s'opposent à sa conception du *Tauhîd* (conception du Dieu unique; monothéisme au sens existentiel).

Sur-é-Fâteha, la première et la plus courte des sourates, est à son avis le résumé du Coran, ce qui signifie qu'elle contient l'essentiel de la religion musulmane. La méthode d'Âzâd consiste à procéder par l'analyse linguistique de l'arabe et d'autres langues sémitiques, telles que le chaldéen, le syrique et l'hébreu, à élucider le sens de chaque mot dans son contexte et à apprécier sa portée sur l'ensemble. Il postule que la meilleure façon de comprendre le

Coran est de comprendre ce qu'il signifie pour ceux qui reçurent tout d'abord le message et à qui il fut adressé lors de sa révélation. Ceux-ci n'étaient pas un peuple sophistiqué, mais le peuple simple des villes et les Bédouins du désert. Vouloir commenter le Coran comme on l'a fait plus tard à partir d'un système conceptuel sophistiqué — ce qui était à la mode à une époque donnée — est à son avis peine perdue, bien que cela ait été tenté maintes fois.

Le Coran était interprété par la dialectique grecque, l'astronomie ptolémaïque ou tout autre système intellectuel en vogue, selon l'époque d'un commentateur donné. Âzâd cite, à l'appui de sa thèse, l'imân Fakhr ad-Dîn Râzî, qui avoua, après avoir consacré sa vie à l'interprétation du Coran par le moyen des systèmes philosophiques, qu'il avait perdu son temps.

Le *Tafsîr-sur-é-Fâteha* est essentiellement une discussion sur les attributs de Dieu, sa justice et sa miséricorde. A la mani[illegible] dont Abû l-Kalâm Âzâd identifie et explique les attributs de [illegible] à la lumière du Coran, ceux-ci acquièrent d'une manière claire la qualité de valeurs abstraites et absolues. A la façon dont il traite le sujet, le lecteur pourrait, en quelque sorte, supposer qu'Âzâd souscrit à la théorie des *Idées* de Platon. Comme on le sait, l'idée, pour Platon, est essence ou concept pur de chaque chose existante. La forme matérielle n'est qu'un pâle et imparfait reflet de l'idée, seule vraie réalité sensible. Dans *La république*, Platon explique l'essence du concept par sa célèbre allégorie : les hommes enchaînés dans une caverne, qui ne voient que des ombres sur les murs, la réalité matérielle, et ne connaissent ainsi que les ombres de la réalité vraie — laquelle est le concept.

Si l'on se réfère au *Tafsîr-sur-é-Fâteha*, on pourrait conclure que, pour Âzâd, les attributs de Dieu sont ce qu'était pour Platon l'idée, le concept : la réalité la plus pure et la plus élevée. Mais il faut insister sur le fait que jamais on n'y trouvera la moindre mention ou allusion à Platon et à *La république.*

La pensée de Platon peut être appelée un polythéisme laïque : suivant le même raisonnement on pourrait appeler celle d'Âzâd un monothéisme laïque. Les attributs de Dieu que sont les différentes valeurs abstraites sont les parties intégrantes, ou les diverses facettes d'une même réalité, l'Unique et indivisible Créateur, qui est incomparable.

Âzâd met l'accent sur le fait que le Coran ne peut être interprété par recours à l'anthropomorphisme, ou de façon allégorique. Et quand les attributs de Dieu sont mentionnés dans le Coran, sa justice ou sa miséricorde par exemple, il est toujours bien spécifié qu'Il est incomparable. Nous ne pouvons que faiblement et vaguement percevoir la réalité de Dieu au travers de nos concepts de justice, de miséricorde et de beauté, car la réalité vraie se situe bien au-delà de la portée de notre entendement limité. Toujours est-il que le seul moyen que nous ayons pour percevoir Dieu est au travers des ses attributs, que tout musulman se doit d'aborder. La vertu la plus importante, *'ibâdât*, est pour chacun de suivre les attributs de Dieu dans sa vie et dans ses actions. Comparer Dieu à toute autre chose est commettre le plus grand péché qui soit, *shirk*, car Dieu est incomparable. Suivre le chemin de la vertu est ce qu'on appelle *jihâd*, qui, pour Âzâd, devient le combat pour faire régner la justice de Dieu sur la terre. *Jihâd* est également le combat que chacun se livre intérieurement avec lui-même. Toute défaillance dans la lutte incessante pour faire triompher les valeurs éternelles que sont les attributs de Dieu demande repentance, ou *tawba*. Le combat quotidien livré pour demeurer dans le chemin du devoir est également *jihâd*. L'attitude personnelle dans la lutte face à l'injustice dans la vie sociale est parfois, et nécessairement *çabr* (la patience). *Jihâd*, dans la pensée d'Âzâd, est une conception très large de la lutte à des niveaux multiples; et elle ne se limite pas à la seule guerre sainte. C'est une lutte au niveau personnel que chaque individu mène, aussi bien dans son for intérieur que dans sa vie publique, pour assumer son devoir et servir les plus hautes valeurs consacrées par l'Islam, comme les attributs de Dieu.

Pour Âzâd, l'Islam est une « religion naturelle ». Les vérités islamiques peuvent être directement comprises par l'exercice de la raison humaine. Ainsi, les attributs de Dieu peuvent être directement compris par l'esprit de l'homme sans aucun besoin d'intermédiaire ni d'appareil intellectuel ou culturel, quel qu'il soit.

Le monothéisme, ou *Tawhîd*, fait partie intégrante de la constitution psychique de l'homme, qui se tourne spontanément, par une impulsion innée, vers un Dieu unique et ses attributs. Étant donné que la raison est un attribut commun à toute l'humanité, l'Islam est en conformité avec la nature humaine. L'Islam

est la nature humaine elle-même, au niveau psychologique le plus profond. Pour découvrir l'Islam, il faut plonger au plus profond de soi-même et retourner à sa nature originelle en tant qu'être humain.

Le message de l'Islam est le même que Dieu a envoyé à tous les peuples et à toutes les races par de nombreux prophètes, mais le message s'est perdu avec le temps et la matérialité de l'existence. C'est un fait que les individus comme les sociétés peuvent s'égarer, devenir désorientés et confus, confondant l'éternel avec l'éphémère, l'empirique avec le raisonnable, le temporel avec le spirituel. Malgré les ravages faits par le temps et l'histoire, il est clair que sous les débris de l'histoire demeure toujours, dans toutes les religions, l'essence même de la religion. Cette essence de toutes les religions c'est l'Islam. Ainsi, la porte de l'Islam est ouverte à toute l'humanité. C'est en plongeant au plus profond de lui-même et en méditant sur la nature essentielle ou fondamentale de sa religion, quelle que soit celle-ci, qu'un individu pourrait arriver aux valeurs fondamentales de l'Islam. Car l'Islam est l'essence même de la religion et de l'homme. Nous trouvons l'Islam après que tout ce qui est historique, contingent, concret, limité dans le temps et l'espace est écarté, et que nos regards se fixent sur les valeurs les plus pures et les plus essentielles.

Ainsi, Abû l-Kalâm Âzâd formule sur les bases islamiques les plus orthodoxes les idées les plus libérales et essentiellement modernes sur la tolérance religieuse et sur la liberté de la conscience individuelle. Puisque l'Islam est éminemment compatible avec la nature humaine, chacun, qu'il soit ou non musulman, devrait suivre sa propre voie pour parvenir à l'épanouissement de sa nature d'homme en liberté, avec l'aide ou le conseil qu'il choisit lui-même. D'où toute contrainte et autoritarisme des institutions établies s'évanouissent. Après tout, l'autoritarisme n'est-il pas fondé sur une conception du caractère peccable de la nature humaine?

Pour Âzâd, la nature humaine est bonne et n'est pas peccable. C'est la source d'où dérivent la tolérance, l'essentiel de sa pensée et de sa conception de l'individualité et de la responsabilité personnelle. On y trouve l'ascétisme du *jihâd* (lutte), le *tawba* (pénitence) et le *çabr* (patience), mais il ne s'agit pas d'un ascétisme coercitif imposé de l'extérieur; sa source se trouve dans la

conscience individuelle, l'autodiscipline, le sens du devoir et le dévouement à des valeurs éternelles.

On discerne ici une certaine influence des idées du Siècle des lumières et de Rousseau, auquel Abû l-Kalâm Âzâd avait, dans sa jeunesse, consacré une courte étude. Les concepts de religion naturelle, de raison naturelle, de droit naturel, de bonté de la nature humaine et, dans une certaine mesure, la conception de l'histoire comme un processus de chute à partir d'un état originel parfait au cours de laquelle l'homme s'est aliéné de sa propre nature et s'est asservi à des institutions et à des conventions incompatibles avec ses impulsions les plus profondes, parsèment les écrits d'Âzâd. En fait, il n'y est fait mention ni de Rousseau ni du XVIIIe siècle; la discussion reste strictement dans le cadre et le contexte de l'Islam et des principes islamiques. Et c'est sur les bases de ces mêmes principes islamiques que la porte est ouverte vers la coopération et le respect mutuel entre musulmans et non-musulmans, au service des valeurs éternelles, les attributs de Dieu, l'essence de l'Islam, qui ne sont limités ni dans le temps ni dans l'espace. Si cette interprétation est valable, il est fort probable qu'Abû l-Kalâm Âzâd aurait admis que les paroles d'un prophète préislamique (Misa), «... être juste, être miséricordieux et cheminer en toute humilité avec mon Dieu,» traduisaient parfaitement l'esprit du comportement islamique, car la justice et la miséricorde sont les attributs de Dieu, et la soumission de l'individu à un seul Dieu est un principe islamique. Ainsi se trouve formulé, dans l'œuvre d'Âzâd, l'esprit d'universalisme qui est profondément enraciné dans la pensée islamique, aussi bien que le principe de bonne conduite pour chaque individu en tant que membre de la société.

Conclusion. Définition du panislamisme moderne; panislamisme ou nationalisme; l'avenir du panislamisme

En 1945, les dirigeants politiques indiens se dirigèrent vers Simla pour les négociations sur l'indépendance de l'Inde. La délégation du Cabinet britannique arriva en Inde en 1946 pour entamer des négociations sur la formation d'un gouvernement provisoire et sur l'établissement d'une assemblée constituante. A la fin de l'été 1946 et après le départ de la mission britannique, Âzâd se retira

de la présidence du Congrès national indien; Jawaharlal Nehru lui succéda et forma le gouvernement provisoire. Âzâd ne souhaitait pas, en effet, en faire partie, préférant retourner à ses activités intellectuelles; d'ailleurs sa santé s'était sérieusement détériorée à la suite de nombreuses années passées en prison. Mais, aux insistances personnelles et répétées de Gandhi et de Nehru, Âzâd entra au gouvernement provisoire comme ministre de l'éducation, en janvier 1947. L'Inde devint totalement indépendante au mois d'août de cette même année, et Âzâd resta ministre de l'éducation, de la culture et de la recherche scientifique jusqu'à sa mort, en 1958. Au cours de cette période, il fonda l'Indian Council for Cultural Relations, afin de promouvoir les relations culturelles avec les pays étrangers, l'Indian Academy for Literature, ainsi que diverses autres académies.

L'une de ses dernières prises de position dans le domaine public, quelques années avant sa mort, fut une déclaration en faveur de l'égalité sociale et des droits politiques de la femme au sein de l'Islam.

C'est en 1953 ou 1954, à l'occasion d'une *fatwa* des ulémas de l'Azhar contre la participation des femmes dans la vie politique et – si nos souvenirs sont exacts – au moment de l'entrée en vigueur de la nouvelle Constitution égyptienne, qui accordait aux femmes le droit de vote, qu'il publia une déclaration dans laquelle il citait les cas, au long de l'histoire de l'Islam, remontant jusqu'au temps du Prophète, où les femmes participèrent à la vie politique. Donc, selon lui, la pleine participation des femmes à la vie politique était tout à fait compatible avec les principes et les traditions islamiques.

Le féminisme d'Âzâd est conforme à sa modernité et, comme tous les autres éléments de sa pensée, il trouve ses origines dans l'histoire même de l'Islam. Âzâd entretenait d'ailleurs des relations extrêmement cordiales avec les activistes féministes notamment Sarojinî Naidu, en Inde, et Khaleda Adib Khanam, en Turquie.

Âzâd décéda en 1958, ce qui donna lieu, d'après le journal londonien *The Times*, à un deuil national comme on n'en avait jamais vu depuis la mort du mahatma Gandhi. Ses obsèques rappelèrent celles d'un autre grand dirigeant, l'Égyptien Sa'ad Zaghlûl Pacha, auxquelles Âzâd avait assisté au Caire et auxquel-

les il avait consacré un certain nombre d'articles mentionnant l'unanimité des Égyptiens, musulmans et chrétiens, pour le dernier hommage qu'ils rendirent au chef disparu. Il en fut de même pour lui, en qui les Indiens de toute confession saluèrent un homme qu'ils respectaient et dont ils avaient perçu, d'une façon ou d'une autre, l'éclat de la grandeur, mais qu'en fait ils connaissaient à peine et qu'ils comprenaient encore moins.

Comme l'a dit le Pr Berque, Âzâd est aujourd'hui pratiquement inconnu en dehors de l'Inde – de plus, je dirais, en voie d'être oublié dans son propre pays. Il n'y existe actuellement aucun programme sérieux de publication de l'ensemble de son œuvre. Une biographie sérieuse et qui fasse autorité n'existe pas non plus. On ne trouve même pas de monographies ou d'études approfondies sur l'un des multiples aspects de sa contribution à la pensée islamique et indienne. Pourquoi en est-il ainsi?

Certes, à sa mort, Âzâd était reconnu comme l'un des grands chefs du mouvement pour l'indépendance et comme un grand patriote. Il est vrai, aussi, qu'afin d'honorer sa mémoire une série de conférences, appelées Âzâd Memorial Lectures, furent organisées.

Les trois premiers conférenciers furent des hommes éminents, qui l'avaient plus ou moins connu d'une façon ou d'une autre : Jawaharlal Nehru, Arnold Toynbee et Clement Attlee. C'est dans l'exposé du Pr Toynbee qu'on peut sans doute trouver une explication de l'ignorance dans laquelle le monde tient Âzâd, et de l'oubli dans lequel celui-ci est tombé en tant que penseur dans son propre pays. Dans *Le monde et l'Occident*, Arnold Toynbee traite, en effet, des relations entre l'Occident et les autres civilisations – celles de l'Islam et de l'Inde, entre autres – mais lorsqu'il aborde les rapports de l'Occident avec l'Islam, Toynbee ne fait jamais mention de l'Inde, de même qu'il ne cite jamais l'Islam lorsqu'il est question des rapports de l'Occident avec l'Inde. L'Islam est arabe, et l'Inde est hindoue! N'est-ce pas la réponse?

Le courant de pensée dont Âzâd fut l'un des plus éminents représentants prit naissance et se développa dans le cadre d'une *Weltanschauung* panislamique. Mais dans un monde où le nationalisme, au sens étroit de territorialisme, devient la valeur ultime – alors qu'elle ne l'était pas pour ces penseurs indiens! – la pensée de ceux-ci ne suscite plus aucun intérêt, et eux-mêmes seront

considérés comme ayant peu d'importance pour l'époque actuelle. Par panislamisme, j'entends une vision globale et cohérente de la civilisation islamique, en tant que celle-ci réalise la concrétisation de valeurs éternelles et universelles, ainsi qu'une expression unique de ces valeurs dans une culture islamique, dont les cultures arabe, turque, iranienne et indienne seraient des éléments dans un ensemble plus large. Il est évident que, dans un tel contexte, le courant de pensée que représente Âzâd serait reconnu comme valable et pourrait se développer. En revanche dans une *Weltanschauung* nationaliste, où l'Islam ne serait plus qu'un élément parmi d'autres de la culture des Arabes, des Turcs, des Iraniens et, à la rigueur, des Indiens, autrement dit, quand la vision cohérente et globale du monde n'est plus donnée par la civilisation et l'histoire islamiques considérées comme une totalité, mais par des civilisations et des histoires nationales, ce courant de pensée que je viens d'esquisser est alors condamné à l'oubli. Il est difficile de spéculer vers laquelle de ces deux orientations le monde islamique se tournera en ce XVe siècle de l'hégire. L'une et l'autre orientation sont envisageables et entrent dans le domaine du possible.

Il faut, néanmoins, souligner que chacun de ces deux courants de pensée est moderne et laïque et que, sur ces bases, il n'existe aucune différence entre eux. Ils sont, l'un et l'autre, concernés par le monde d'ici-bas et par la vie de la communauté – que cela soit exprimé en termes de nationalisme et de territorialité ou selon des valeurs universelles. La pensée panislamique est, à mes yeux, séculaire, ou laïque, car il n'y a presque rien en elle qui concerne, à proprement parler, des apects religieux comme l'eschatologie (le destin après la mort) ou la théodicée (la justification de la souffrance terrestre), ou encore le prétendu fatalisme, considérés comme indices d'une pensée ayant une orientation religieuse.

Le développement d'une pensée panislamique dans la communauté indienne contemporaine était en quelque sorte inévitable. Il existait, en effet, un profond sentiment d'internationalisme et de cosmopolitisme au sein de l'intelligentsia de la communauté indo-musulmane, qui trouvait insatisfaisante une orientation nationaliste étroite.

Âzâd possédait tous les traits caractéristiques de l'intellectuel

indien. C'était aussi une personnalité cosmopolite islamique. Sa famille s'était établie à Delhi au XVe siècle de l'ère chrétienne, mais était originaire de Hérat, en Afghanistan. Sa mère était de Médine et lui-même était né à La Mecque. Il était donc à la fois indien, afghan, arabe et, de par le lieu de sa naissance, citoyen ottoman, ce qui en fit un intellectuel musulman et un patriote indien ; amalgame assez difficile à saisir pour qui n'a pas, comme lui, une subtile compréhension et un profond sentiment de la civilisation de l'Islam Il n'est pas étonnant qu'il soit, dans une grande mesure, oublié aujourd'hui.

L'Islam et l'épanouissement des sciences exactes

Roshdi Rashed

Un demi-siècle après l'événement dont nous célébrerons bientôt le quinzième centenaire, une nouvelle culture et une nouvelle société surgissaient de la rencontre des grandes civilisations, hellénistique et persane principalement, qui régnaient alors en cette région : la culture de l'Islam. Dès lors, Alexandrie, Antioche et Jundyashabûr, pour s'en tenir à ces trois hauts lieux de la culture de l'Antiquité tardive, firent partie du même univers, et s'exprimèrent dans une langue commune, l'arabe. Aussi, pour que fussent compris et donc rendus en arabe les écrits et les acquis de ces deux civilisations, le premier mot d'ordre fut-il de les traduire, et, par conséquent, de faire de cette langue du désert une langue de science.

Trois siècles plus tard, alors que, grâce aux philologues et aux grammairiens en particulier, cette tâche est déjà bien avancée, on assiste en outre à l'éclosion et à l'essor de l'un des mouvements scientifiques les plus dynamiques de l'histoire. Entre le IVe siècle avant l'ère chrétienne et le XVIIe siècle, plus tard, le IVe siècle de l'hégire représente en effet une étape essentielle de l'histoire de la pensée exacte, et voit naître quelques-uns des plus grands noms de la science de

tous les temps. Amorcé trois siècles après l'hégire, cet effort se poursuit sans relâche durant quelques siècles encore. Même si, à partir du VIe siècle, cette activité s'essouffle quelque peu, avec la multiplication des commentateurs aux dépens des créateurs et l'effacement du travail critique au profit de la discipline de l'école, la société islamique n'en demeure pas moins jusqu'au IXe siècle de l'hégire, autrement dit jusqu'au XVe siècle de l'ère chrétienne, le principal foyer de création et de production scientifiques.

Nous ne pouvons, aujourd'hui encore, saisir les raisons sociologiques de la naissance de ce mouvement scientifique, ni comprendre son extension et sa diffusion. En effet, à défaut d'études historiques précises sur la société islamique, ses systèmes économiques, ses institutions, etc., l'examen de ces problèmes et, par conséquent, de la question du rapport entre science et société se réduit soit à des études d'autant plus superficielles qu'elles semblent brillantes, soit, inversement, à des travaux strictement descriptifs, si ce n'est anecdotiques, tout à fait stériles du point de vue qui nous occupe.

Dans ces conditions, et pour éviter de tels écueils, je décrirai l'impulsion donnée par la société islamique à l'épanouissement des sciences exactes en m'attachant à deux exemples. Le premier permettra de montrer comment de nouvelles traditions scientifiques se sont constituées en considérant le cas de l'algèbre. L'examen du deuxième mettra en évidence l'apparition de nouvelles normes de connaissance, en montrant, par l'exemple de l'optique notamment, l'émergence et la formulation des normes de l'expérimentation scientifique.

L'algèbre et ses traditions

Constituée pour la première fois dans l'histoire comme discipline autonome dont le titre fut « calcul de l'algèbre et

al-muqâbala », par Al-Khâwârizmî au début du IXe siècle, poursuivie ensuite par bien d'autres et notamment par Abû Kâmil (dont le livre est de 881), l'algèbre se manifeste à partir du Xe siècle dans deux traditions mathématiques distinctes.

LA PREMIÈRE TRADITION

La première est celle de l'arithmétique — « art scientifique » disaient les mathématiciens et bibliographes arabes — théorie des nombres et art du calcul, ou logistique — l'une et l'autre fortement liées. Ce développement fut l'œuvre des arithméticiens arabes eux-mêmes, il eut également pour cause la traduction des livres arithmétiques de Diophante par Qustâ b. Luqâ. Pour renouveler cette discipline, Al-Karajî et ses successeurs mettront à profit à la fois le développement et leur connaissance de l'algèbre, telle qu'elle fut pratiquée depuis Al-Khwârizmî. La deuxième tradition est associée aux travaux de certains géomètres — surtout ceux que préoccupèrent les déterminations infinitésimales — et de ceux qui cherchaient à faire progresser l'algèbre par la géométrie. Représentant cette tradition, Abûl-Jûd, Al-Khayyâm et Sharaf ad-Dîn at-T'ûsî ont été amenés, comme on le verra, à l'étude algébrique des courbes : ils ont posé les fondements de la géométrie algébrique.

Si l'on veut caractériser brièvement la tâche des algébristes, au moins de ceux de la première tradition, on peut dire qu'ils eurent pour projet l'arithmétisation de l'algèbre, telle qu'elle avait déjà été constituée par Al-Khâwârizmî, puis développée par ses successeurs comme Abû Kâmil (850-930). Il s'agit en fait, délibérément, comme l'écrira As-Samaw'al au XIIe siècle, « d'opérer sur les inconnues au moyen de tous les instruments arithmétiques, comme l'arithméticien opère sur les connues. » La tâche est claire et l'algèbre acquiert la signification qui est désormais la sienne : il s'agit, d'une part, d'appliquer de manière systé-

matique les opérations de l'arithmétique élémentaire aux expressions algébriques — les inconnues algébriques — et, d'autre part, de considérer les expressions algébriques indépendamment de ce qu'elles peuvent représenter, pour pouvoir leur appliquer ces opérations générales qui sont appliquées aux nombres.

Déjà manifeste dans l'œuvre d'Al-Karajî (mort au début du XIe siècle), poursuivie et perfectionnée par ses successeurs, la réalisation de ce projet a amené l'extension du calcul algébrique abstrait et l'organisation de l'exposé algébrique autour de l'application successive des différentes opérations de l'arithmétique. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir *Al-Fakhrî* d'Al-Karajî, ou *Al-Bâhir* d'As-Samaw'al. Ces traités d'algèbre ont eu pour principal résultat de donner une meilleure connaissance de la structure algébrique des nombres réels. Mais comme ce résultat et d'autres de moindre importance obtenus par ces algébristes ont souvent été attribués à des mathématiciens tardifs comme Chuquet et Stifel, et comme ces résultats expriment précisément un changement dans la rationalité algébrique, qu'il nous soit permis de décrire la démarche de ces auteurs et de démontrer les affirmations que nous venons d'avancer.

Al-Karajî commence par étudier les différentes « puissances de l'inconnue ». Après avoir énoncé de manière verbale, c'est-à-dire non symbolique, la règle de l'addition des puissances, il essaie ensuite d'étendre la notion de puissance algébrique d'une quantité, puissance définie en quelque sorte par récurrence, à son inverse. Cette généralisation sera précisée et achevée par ses successeurs qui, grâce à la définition de la puissance nulle $x^0 = 1$ pour $x \neq 0$, ont pu finalement énoncer la règle sur les puissances entières.

C'est seulement par suite de la généralisation du concept de puissance algébrique que l'on s'efforcera d'appliquer les opérations de l'arithmétique aux expressions algébriques. Cette application aura pour conséquence immédiate l'un des premiers exposés d'algèbre des « polynômes ».

En effet, Al-Karajî ne se contente pas d'étudier l'addition, la soustraction, la multiplication, la division, l'extraction de la racine de monômes, mais aussi le cas des polynômes. Toutefois, s'il énonce bien dans le cas des polynômes des règles générales pour =/−, ×, il n'en va pas de même pour la division et l'extraction de la racine. En fait, il ne considère que la division d'un polynôme par un monôme; et s'il extrait la racine carrée, il se borne à celle d'un polynôme à coefficients rationnels positifs.

On peut d'ailleurs comprendre les difficultés d'Al-Karajî à partir de sa conception même du statut des nombres négatifs. Bien qu'il eût écrit « qu'il faut compter les quantités négatives comme des termes », il semble que la tradition ait condamné cette reconnaissance des nombres négatifs à rester timide. S'il acceptait en effet sans réserve de soustraire un nombre positif d'un autre, il n'admit pas directement que la soustraction d'un nombre négatif ne soit autre qu'une addition.

On comprend dans ces conditions la difficulté de donner des règles générales pour la division et l'extraction de la racine carrée des polynômes à coefficients rationnels. Au XIIe siècle cependant, les successeurs d'Al-Karajî énonceront les règles des signes en toute généralité.

Munis de ces règles, les successeurs d'Al-Karajî pouvaient achever la tâche et proposer une règle de la divisibilité des polynômes et de l'extraction de la racine carrée d'un polynôme à coefficients rationnels. La méthode proposée alors n'est autre que l'extension de l'algorithme d'Euclide pour la division des entiers aux expressions polynomiales.

La théorie de la division permet en outre d'étudier un autre chapitre non moins important de cette algèbre : l'approximation des fractions entières par les éléments de l'anneau des polynômes à une variable.

Comme on a pu ainsi étendre la division ordinaire aux polynômes, ces algébristes suivent une démarche analogue pour l'extraction de la racine carrée d'un polynôme. Al-

Karajî avait déjà proposé deux méthodes pour l'extraction de la racine carrée d'un polynôme à coefficients rationnels. La méthode d'Al-Karajî est donc généralisée, et l'on procède à l'extraction de la racine carrée d'un polynôme à coefficients rationnels.

A la suite de l'extension du calcul algébrique aux expressions rationnelles, Al-Karajî et ses successeurs poursuivent la réalisation du même projet et veulent montrer « comment opérer au moyen de la multiplication, la division, l'addition, la soustraction et l'extraction des racines » sur les quantités irrationnelles algébriques. As-Samaw'al pose la question presque dans les mêmes termes : « Comment utiliser les instruments arithmétiques dans les quantités irrationnelles (*al-maqâdîr aç-çumm*)? »

Outre les résultats proprement mathématiques que l'on obtient par cette extension, on s'engage dans une étude particulièrement importante pour l'histoire des mathématiques : il s'agit pour ainsi dire de l'interprétation algébrique de la théorie contenue dans le Livre X des *Éléments*, considéré jusque-là par les mathématiciens de la tradition de Pappus, même de l'importance d'Ibn al-Haytham, comme un livre de géométrie. Avec les algébristes, ces concepts se rapportent désormais aux grandeurs en général, numériques et géométriques, et la théorie prend sa place, par l'intermédiaire de l'algèbre, dans le domaine de la théorie des nombres.

Sans se poser, fort heureusement, la question de l'existence du corps des nombres réels, Al-Karajî et ses successeurs partent des définitions du Livre X pour se placer immédiatement sur un plan général. Pour se donner les conditions au moyen desquelles il peut reconnaître que les expressions obtenues par combinaison de plusieurs radicaux sont irrationnelles, Al-Karajî procède comme Euclide, à cette différence près, cependant, qu'il étend les concepts du Livre X à toute quantité algébrique. De la même manière que les monômes, les binômes se divisent à l'infini. A la suite

de cette explication, les mathématiciens donnent des règles générales pour les différentes opérations sur les nombres irrationnels algébriques et reprennent un bon nombre des problèmes du Livre X pour donner des solutions algébriques équivalentes à celles d'Euclide, ou d'autres solutions nouvelles.

C'est donc avec cette tradition que se constitue l'algèbre des polynômes et que l'on parvient à une meilleure connaissance de la structure algébrique des nombres réels.

Sous l'impulsion de cette algèbre polynomiale, on assiste à la constitution de nouveaux chapitres : l'analyse combinatoire, le calcul numérique, l'analyse diophantienne. On constate en effet un retour à la théorie des nombres, retour orienté dans la mesure où désormais la préférence est accordée aux démonstrations algébriques. C'est à cette occasion précisément que l'on voit apparaître une forme de démonstration par induction mathématique finie.

Ainsi, outre les formules concernant la somme de *n* premiers entiers, de leurs carrés et de leurs cubes, on énonce et démontre la formule du développement binomial et l'on donne le tableau des coefficients. En calcul numérique, on pose et l'on résout le problème de l'extraction de la racine $n^{ième}$ d'un entier, on invente les fractions décimales, des méthodes d'approximation et des méthodes comme celle dite de Ruffini-Horner pour la résolution des équations numériques. Arrêtons-nous quelque peu au chapitre de l'analyse diophantienne.

L'analyse diophantienne rationnelle, en effet, ou ce qu'on appelle parfois analyse indéterminée, est déjà présente à la fin du livre d'Al-Khâwârizmî, sans cependant être nommée. Le successeur d'Al-Khâwârizmî, Abû Kâmil, consacre un chapitre de son livre d'algèbre à cette analyse et élabore des méthodes d'une remarquable finesse. Telle est donc la situation avant la traduction en arabe des *Arithmétiques* de Diophante. Celles-ci une fois introduites donnent lieu à deux lectures; la première est celle des algébristes,

alors que la seconde procède d'une autre tradition, comme on le verra incessamment. Les algébristes arabes voient en effet dans les *Arithmétiques* de Diophante une succession de problèmes équivalents, dans leur grande majorité, à des équations (ou à des systèmes d'équations) indéterminées de degré < 9, à deux ou plusieurs inconnues, et ne contenant que des quantités rationnelles; les solutions de ces équations doivent être des nombres rationnels positifs. L'œuvre de Diophante se trouve ainsi finalement interprétée en termes d'inconnues, de puissances et de paramètres. Cette interprétation a permis aux algébristes de l'époque d'intégrer à l'algèbre un grand nombre de problèmes et de méthodes de Diophante.

Si l'on s'arrête maintenant au Diophante « historique », on constate qu'en fait il est bien peu « diophantien ». Il ne distingue pas en effet nettement entre problème déterminé et problème indéterminé, et ne donne jamais, dans le dernier cas, toutes les solutions.

Mais les algébristes arabes ont fait cette distinction, et ils ont baptisé ce deuxième chapitre devenu autonome *fîlal-istiqrâ'*, l'analyse indéterminée.

Or cette distinction est issue du développement de l'algèbre polynomiale, et de la transformation de la théorie des équations qui s'ensuivait nécessairement. En bref, ce chapitre a désormais pour objet des équations polynomiales à deux variables au moins, mais qui ne sont pas des identités, et qui par conséquent sont irréductibles.

Ces travaux de l'école arabe, introduits et connus en Europe, grâce en particulier à Fibonnaci, ne subirent aucune transformation véritable avant Fermat.

LA DEUXIÈME TRADITION

La deuxième tradition suscitée par la traduction des *Arithmétiques* de Diophante est, en un sens, une réaction négative par rapport à l'algèbre du temps. D'autres mathématiciens

du Xᵉ siècle, en effet, tel Al-Khâzin, qui, tout en se rattachant à la tradition euclidienne, étaient informés de l'algèbre, ont délibérément évité les équations indéterminées à solutions rationnelles comme telles. Leur conception du nombre ne leur permettait en effet d'admettre que les solutions entières. Et l'étude de ces solutions est importante dans la mesure où elle nous ramène à une nouvelle arithmétique. Cette discipline, constituée au Xᵉ siècle, est celle qu'on trouve chez Bachet de Méziriac, et chez Fermat avant 1640. Au Xᵉ siècle, on s'intéresse en fait à la théorie des triplets pythagoriciens, à la représentation d'un entier comme somme de carrés, au célèbre problème des nombres congruents, à la congruence linéaire et à la résolution des équations polynomiales simples modulo un entier donné. On parvient à un résultat plus important encore, qui n'est autre que le statut épistémologique des problèmes impossibles.

Mais afin de saisir ce statut, rappelons en quelques mots la position de cette question.

On sait en effet que plusieurs problèmes avaient la faveur des mathématiciens hellénistiques et, plus encore, des mathématiciens des IIIᵉ et IVᵉ siècles de l'hégire : les deux moyennes, la trisection de l'angle, l'heptagone régulier, etc., problèmes dits « impossibles » car leur solution ne peut s'effectuer à la règle et au compas.

Les grands mathématiciens, intuitivement persuadés de cette impossibilité, procédaient à leur solution à l'aide des coniques. On peut citer par exemple la magistrale étude de l'heptagone régulier par Ibn al-Haytham. Aucun d'entre eux, cependant, à notre connaissance, n'avait encore cherché à prouver cette impossibilité.

De même, on sait comment les algébristes rejetaient comme impossible une équation du second ou du troisième degré, lorsque l'une des racines n'est pas réelle. Dans un cas comme dans l'autre, on appelle problème impossible un problème où telle méthode de construction ou de résolution échoue lorsque telle condition n'est pas satisfaite.

Mais on assiste à une mutation radicale de ce sens lorsque les mathématiciens du Xe siècle se proposèrent d'étendre la théorie des triplets pythagoriciens dans une autre direction, autrement dit lorsqu'ils se demandèrent s'il est possible de résoudre en entiers l'équation dite de Fermat pour $n = 3$. Cette fois, c'est en elle-même, c'est-à-dire absolument, que cette impossibilité est reconnue, en tant qu'objet de démonstration.

Une telle question a également attiré l'attention d'un philosophe comme Avicenne. Associée à celle de la distinction entre les identités, elle donne lieu à une nouvelle classification des propositions mathématiques qui, tout en utilisant le langage aristotélicien des modalités, en infléchit le sens vers celui de la calculabilité.

Un mathématicien de l'école d'Al-Karajī donne ainsi la classification suivante :

Les propositions sont réparties en : propositions nécessaires; propositions possibles; propositions impossibles.

Les propositions nécessaires

a) Première sous-classe

a_1. « Les propositions » ou « les problèmes dont le recherché se trouve dans tous les nombres » autrement dit les identités;

a_2. « Dont le recherché se trouve en une infinité de nombres », autrement dit proposition qui a une infinité de solutions sans être une identité;

a_3. « Dont les solutions sont nombreuses mais [en nombre] fini »; beaucoup de problèmes indéterminés servent d'exemples;

a_4. « Qui a une seule solution ».

b) Deuxième sous-classe

L'auteur classe une deuxième fois les propositions « néces-

saires » selon le nombre des conditions qu'elles doivent vérifier, c'est-à-dire une ou plusieurs conditions :
b_1. Une seule condition;
b_2. Plusieurs conditions. Exemple : un système de n équations à m inconnues, $m \leqslant n$.

Les propositions possibles

Il s'agit de propositions dont on ne sait démontrer ni la vérité ni la fausseté ou, comme on l'écrit : « En toute proposition que considère l'algébriste ou le géomètre, il obtiendra inévitablement une démonstration de son existence (l'existence de ses solutions) et il l'appellera alors nécessaire, ou de son (leur) impossibilité, il l'appellera alors impossible, ou encore il ne trouvera de démonstration ni de son (leur) existence, ni de sa (leur) négation ou impossibilité; il n'en sait rien donc et l'appellera alors possible, puisqu'il n'aura pu démontrer ni son (leur) existence, ni sa (leur) négation. Car cela (si l'on démontre l'existence et la non-existence) renverrait alors à la négation de ce qui est et à l'impossibilité du nécessaire, ce qui est absurde. »

L'auteur ne donne malheureusement, on comprendra pourquoi, aucun exemple. Il rappelle seulement qu'il ne faut pas confondre problèmes possibles et problèmes indéterminés : ces derniers, en effet, sont nécessaires.

Les propositions impossibles

Il s'agit de propositions qui « si l'on supposait l'existence (de ses solutions), cette existence conduirait à une absurdité. »

Le moins qu'on puisse dire est que cette réflexion sur la pratique mathématique, notamment de la nouvelle algèbre, a conduit le mathématicien à infléchir les notions aristotéliciennes de nécessaire, possible et impossible vers celles de calculabilité et d'indécidabilité sémantique. Elles sont en outre mises en rapport avec la notion de résolubilité d'une équation et, plus généralement, de calculabilité. Lorsqu'on

parle d'une proposition nécessaire *A*, on veut dire prouver *A* ou non-*A*, tandis que par proposition possible *A*, on entend que *A* est indécidable, ou que l'on n'a guère de méthode soit pour prouver *A*, soit pour réfuter *A*.

On voit donc qu'à côté des résultats et des nouvelles méthodes liées à l'arithmétisation de l'algèbre apparaît une certaine réflexion sur les mathématiques, une philosophie non du philosophe mais du mathématicien. Même si cette réflexion ou philosophie est thématique et non systématique, même si, comparée aux systèmes métaphysiques célèbres du moyen âge, elle peut paraître d'architecture sommaire et d'argumentation faible, elle eut au moins l'avantage d'être provoquée par la pratique du mathématicien à l'œuvre. Peut-être est-ce pour cette raison qu'elle n'est pas mentionnée dans l'histoire de la pensée médiévale, absorbée par la philosophie traditionnelle, le *kalâm*, et la réaction traditionaliste à ces tendances représentées par Ibn Taymiyya ou Ibn Hazm. Quoi qu'il en soit, même si cette pensée emprunte ses thèmes à Pappus ou éventuellement à Proclus, l'intervention de la nouvelle algèbre est manifeste; elle donne aux thèmes des contenus différents.

A partir de l'algèbre, en effet, on engage la réflexion sur le statut de cette discipline, ses rapports avec la géométrie, sa méthode, la classification des problèmes et des propositions. Rappelons à ce propos que des mathématiciens de cette tradition, après avoir explicitement identifié algèbre et analyse, devaient ainsi modifier la position de ce thème qui resta essentiel pendant de longs siècles de philosophie mathématique : l'analyse et la synthèse.

Signification historique et portée scientifique du travail accompli

On vient de voir que le projet des algébristes arithméticiens se présente directement sous le signe de l'extension : celle du

domaine d'application des opérations arithmétiques. Les résultats obtenus par ces mathématiciens ne sont pas importants seulement par eux-mêmes, mais également parce qu'ils ont rendu possible un autre commencement de l'algèbre. Celui-ci n'est plus lié à l'arithmétique, mais se rattache à la géométrie. Il se présente de prime abord beaucoup moins sous le signe de l'extension que sous celui de la systématicité : il s'agit d'organiser l'étude des équations cubiques et d'en élaborer la théorie. Pour comprendre la portée de cette tâche, il nous faut revenir à l'histoire de la théorie des équations cubiques, et tout d'abord à l'exposé qu'en a donné Al-Khayyâm lui-même (1048-1123). Dans son algèbre, il nous informe que :

1. Rien n'est parvenu des Grecs concernant la théorie des équations cubiques. Si Archimède a posé un problème géométrique en mesure d'être ramené à une équation cubique, ni lui ni ses commentateurs n'ont toutefois pu formuler algébriquement ce problème. C'est à Al-Mâhânî qu'est revenue la tâche et à Al-Khâzin qu'il faut attribuer la solution. Mais ni l'un ni l'autre, ni leurs prédécesseurs, ni leurs contemporains, n'ont essayé d'élaborer une véritable théorie des équations cubiques.
2. On doit distinguer non seulement entre un problème géométrique pouvant être ramené à une équation cubique et sa traduction algébrique, mais encore entre la résolution de l'un ou l'autre de ces problèmes et l'élaboration d'une théorie des équations cubiques.

Le problème du statut de cette théorie se précise : l'appréciation de sa propre œuvre par Al-Khayyâm correspond-elle à l'histoire effective, au moins telle que nous la connaissons?

Chacun sait que les mathématiciens grecs avaient rencontré les problèmes de duplication du cube, de trisection de l'angle, tous deux problèmes du troisième degré. Plus encore, les mathématiciens arabes ont connu et largement

discuté la proposition auxiliaire utilisée par Archimède, mais dont la démonstration manque au *Traité sur la sphère et le cylindre*. On sait également qu'elle peut être ramenée à une équation cubique qui fut résolue par Eutocius et à nouveau par des mathématiciens arabes comme Ibn al-Haytham. Cette solution eut pour moyen l'intersection d'une parabole et d'une hyperbole. A aucun moment cependant les mathématiciens, avant Al-Mâhânî, n'avaient songé à ramener ce problème ou un autre, tel la duplication du cube ($x^3 = 2$), à leurs expressions algébriques.

Il est significatif que la tendance à traduire algébriquement les problèmes du troisième degré se renforce au Xe siècle, pour trois raisons au moins : le progrès manifeste de la théorie des équations du second degré; les besoins de l'astronomie; l'étude systématique de problèmes du troisième degré, comme la duplication du cube, la trisection de l'angle, la construction de l'heptagone régulier, etc.

Le progrès de ladite théorie a donné aux algébristes le modèle des solutions algébriques – par radicaux – auquel ils veulent se conformer pour les équations de degré supérieur et surtout pour l'équation cubique.

L'astronomie a posé, directement, des problèmes multiples du troisième degré. Al-Mâhânî (mort en 874-884?) fut lui-même astronome. Mais c'est surtout Al-Bîrûnî (973-1048) qui, pour déterminer les cordes de certains angles afin de construire la table des sinus, formula explicitement deux équations cubiques, qu'il résolut.

Or, ces traductions algébriques de problèmes du troisième degré par Al-Mâhânî, Al-Bîrûnî et d'autres mathématiciens contemporains de ce dernier, comme Abû l-Jûd ibn al-Layth, ont posé un problème jusque-là impensé : Peut-on ramener ces problèmes à des équations cubiques? Peut-on par ailleurs classer l'ensemble des problèmes du troisième degré, sinon pour tenter une solution aussi élégante – par radicaux – que celle de l'équation du second degré, au moins pour donner des solutions systématiques?

Ces deux questions ne pouvaient être pensées sans le développement de la théorie des équations bicarrées et du calcul algébrique abstrait, c'est-à-dire sans le renouvellement de l'algèbre avec Al-Karajî. Pas plus les mathématiciens grecs que les mathématiciens arabes n'avaient, avant ce renouvellement, posé la question. Le problème et la démarche d'Al-Khayyâm pour lui fournir une solution va constituer un autre commencement de l'algèbre.

Avant d'entreprendre leur solution, Al-Khayyâm commence donc par donner une classification des équations de degré inférieur ou égal à 3. On a parfois assimilé cette étude à une théorie géométrique des équations cubiques. Si, toutefois, par théorie géométrique on entend l'utilisation de figures géométriques pour déterminer les racines réelles positives de ces équations, cette assimilation est sans doute abusive. Car la figure géométrique ne joue qu'un rôle auxiliaire dans l'algèbre d'Al-Kayyâm, et surtout dans celle de son successeur Sharaf ad-Dîn at-'Tûsî (mort en 1213 environ) ; et loin de s'astreindre à ces figures, les mathématiciens pensent en termes de fonction et étudient au moyen de leurs équations : les courbes. En effet, si les solutions de ces équations sont obtenues au moyen de l'intersection de deux coniques, il reste que, dans chaque cas, cette intersection est démontrée algébriquement, c'est-à-dire au moyen des équations des courbes.

On remarque ainsi qu'At-'Tûsî procède au moyen d'une transformation affine $x \rightarrow x + a$ ou $x \rightarrow a - x$ pour réduire les équations à résoudre à d'autres équations dont il connaît la solution.

Pour résoudre ces équations, At-'Tûsî étudie le maximum des expressions algébriques. Il prend d'une manière systématique, sans toutefois la nommer, la dérivée première de ces expressions qu'il annule, et démontre que la racine de l'équation obtenue, substituée dans l'expression algébrique, donne le maximum.

Une fois qu'il a trouvé l'une des racines d'une équation

cubique, il lui arrive, pour déterminer l'autre racine, d'étudier une équation du second degré qui n'est autre que le quotient de la division de l'équation cubique par $(x - r)$, où r est la racine trouvée. En d'autres termes, il sait que le polynôme du troisième degré est divisible par $(x - r)$, si r est une racine de l'équation associée.

Enfin, après avoir étudié l'équation, il essaie de déterminer une borne supérieure et une borne inférieure de ses racines réelles.

Si nous avons tenu à rappeler ces résultats, ce n'est pas seulement pour présenter des faits historiques encore inconnus, mais surtout pour montrer le niveau théorique et technique de cette algèbre, et la complexité des problèmes historiques qu'elle pose dès que l'on cesse de recenser les résultats pour en comprendre l'histoire. C'est ainsi que l'on voit apparaître avec ces algébristes l'emploi de la dérivée au cours de la discussion des équations algébriques et au cours de la résolution des équations numériques. Chacun sait cependant que, lié à la recherche des maxima, l'usage de la « dérivée première » n'était pas nouveau. Cependant, suscité par tel exemple ou tel autre, il restait occasionnel, et ce n'est qu'avec ces algébristes, et surtout avec Al-Tûsî, que la notion de dérivée deviendra partie intégrante de la résolution des équations algébriques et numériques. La généralisation de cet usage sera en fait obtenue à la suite de celle de la théorie des équations que l'on essayait alors d'élaborer, d'une part, et par les recherches des mathématiciens dont l'activité s'exerçait en d'autres domaines, d'autre part.

En effet, les travaux de Banû Mûsâ, d'Ibn Qurra, de son petit-fils Ibrâhîm ibn Sinân, d'Al-Qûhî, d'Ibn al-Haytham et de tant d'autres non-algébristes sur les déterminations infinitésimales ont indirectement préparé les tentatives des algébristes. Par leur refus d'interpréter géométriquement les opérations algébriques, déjà manifeste chez Banû Mûsâ et réaffirmé par leurs successeurs, par la découverte de nouvelles lois arithmétiques nécessaires au calcul des sur-

faces et des volumes, ils ont donné à ces algébristes des techniques éprouvées pour la recherche des maxima. Mais la simple énumération et la classification des problèmes du troisième degré, nécessaires pour élaborer la théorie des équations avec laquelle l'algèbre se confondait déjà, la recherche d'une méthode pour résoudre des équations cubiques ont étendu le domaine d'application des techniques des infinitésimalistes, et notamment de la recherche de la dérivée première. Présente grâce aux infinitésimalistes, la notion de « dérivée » fut condamnée à la discrétion par suite de la faiblesse du symbolisme algébrique. C'est ce qui explique, selon nous, son usage systématique, bien qu'elle demeure sans nom ni titre.

Nous venons donc de voir quels sont les principaux résultats des traditions algébriques dans la société islamique. Or, cette contribution de la science arabe est le plus souvent passée sous silence dans les livres d'histoire des mathématiques; bien plus : la plupart de ses résultats y sont attribués aux mathématiciens occidentaux à partir du XVIe siècle.

Qu'il s'agisse en effet de traités d'histoire des mathématiques ou d'histoire générale des sciences, la situation est fondamentalement la même. Ainsi, la contribution algébrique arabe est pratiquement absente des *Éléments d'histoire des mathématiques*, de Bourbaki; et dans la première édition de l'*Histoire générale des sciences*, publiée sous la direction de R. Taton, le chapitre consacré à la science arabe est à la fois anecdotique et creux. De telles lacunes font certes tort à l'histoire de la science arabe, mais il y a plus grave : c'est la perspective historique elle-même qui se trouve faussée. Et la démonstration que nous venons de faire vaut strictement pour bien d'autres disciplines scientifiques comme l'astronomie, la trigonométrie, l'optique, etc.

Nous souhaiterions nous arrêter là, pour considérer à présent un deuxième problème, celui des normes de la connaissance. On a souvent affirmé en effet que l'expérimenta-

tion marque le clivage entre la science antique et la science classique ; et de fait philosophes, historiens, sociologues s'accordent unanimement ou presque pour affirmer que l'introduction des normes expérimentales ne distingue pas seulement la modernité classique, mais aussi qu'elle est l'œuvre des savants européens seuls.

L'expérimentation scientifique

Sans doute l'accord massif des philosophes, historiens et sociologues de la science finit-il là ; et de fait, les divergences ne tardent pas à apparaître dès qu'ils s'efforcent de définir le sens, la portée et les origines de ces normes expérimentales. Ainsi les origines sont-elles liées dans un cas au courant du platonisme augustinien, dans un autre à la tradition chrétienne, et particulièrement au dogme de l'incarnation, dans un troisième aux ingénieurs de la Renaissance, dans un quatrième au *Novum Organum*, de F. Bacon, dans un cinquième enfin, à Gilbert, Harvey, Kepler, Galilée. Quelques attitudes parmi d'autres, qui se superposent, s'enchevêtrent et se contredisent, mais convergent toutes sur un point : l'occidentalité des nouvelles normes. De cette position dominante, quelques historiens et philosophes s'écartent néanmoins, et déjà au XIX[e] siècle, pour ramener à la période arabe les origines de l'expérimentation : tels Alexandre von Humboldt en Allemagne, et Cournot en France. Il est difficile d'analyser correctement les origines ou les commencements de l'expérimentation dans la mesure où manque, en fait, une histoire des réseaux des différentes traditions et des différents thèmes auxquels appartient cette notion. Peut-être est-ce en écrivant une telle histoire, avant toute histoire du terme lui-même, que l'on pourra rendre compte de la multiplicité d'emplois et des équivoques de la notion d'expérimentation. Deux histoires plus particulièrement, mais encore, il faut l'avouer non écrites, sont néces-

saires à cette analyse : l'histoire des rapports entre science et art, et celle des liens entre mathématiques et physique. Tant que ces histoires, pour le moins, n'auront pas été rédigées, la question des origines des normes expérimentales demeurera indécidable et objet de controverse. Nous pouvons tout au plus avancer quelques hypothèses et invoquer quelques faits.

LA SCIENCE ET L'ART

Avec l'histoire des rapports entre la science et l'art, nous sommes en effet en mesure de comprendre quand, pourquoi et comment il fut admis qu'une connaissance peut procéder à la fois par des démonstrations apodictiques et par les règles d'une pratique, et qu'une connaissance possède le statut d'une science alors même qu'elle est conçue dans ses possibilités de réalisation pratique dont le but lui est extérieur. Or l'atténuation de l'opposition traditionnelle entre science et art semble bien être l'œuvre de l'ensemble des courants intellectuels de la période arabe.

Un fait sans doute est frappant : qu'il s'agisse des traditionalistes musulmans, des théologiens rationalistes, des savants en différents domaines et même des philosophes de la tradition hellénistique, tels qu'Al-Kîndî ou Al-Fârâbî, tous ont, d'un manière ou d'une autre, contribué à l'affaiblissement de la différenciation traditionnelle entre la science et l'art. Ce trait global est, par ailleurs, sans doute à l'origine du jugement non moins global de certains historiens sur l'esprit pratique et l'imagination réaliste des savants arabes. Il reste que ce nouveau rapport entre science et art lève tout obstacle à l'introduction des règles de l'art aussi bien que de ses instruments dans l'objet de la science et, plus encore, dans la déduction du raisonnement. En bref, une connaissance peut dès lors être scientifique sans qu'elle se conforme ni au schéma aristotélicien, ni au schéma euclidien.

Cette nouvelle conception du statut de la science a promu à la dignité de connaissance scientifique des disciplines qui relevaient traditionnellement du domaine de l'art : l'alchimie, surtout au sens de Rhazès, la médecine, la pharmacologie, la musique, la lexicographie, par exemple. Mais quelle que soit cependant l'importance de cette nouvelle conception des rapports entre la science et l'art, elle ne pouvait tout au plus conduire qu'à l'extension de la recherche empirique et à une notion diffuse de l'expérimentation. Et de fait, on assiste alors à la multiplication et à l'usage systématique des procédés empiriques : classifications des botanistes et des linguistes, par exemple, expériences de contrôle des médecins et des alchimistes, observations cliniques et diagnostic comparé des médecins. Mais il fallait attendre que s'établissent de nouveaux rapports entre mathématiques et physique pour qu'une telle notion, diffuse, de l'expérimentation, se vît conférer la dimension qui la détermine : une composante à la fois systématique et réglée de la preuve.

L'OPTIQUE PHYSIQUE D'IBN AL-HAYTHAM ET D'AL-FÂRISÎ

C'est essentiellement en optique, avec Ibn al-Haytham (Alhazen), que l'on constate l'émergence de cette nouvelle dimension. Chacun sait qu'avec Ibn al-Haytham nous avons définitivement rompu avec l'optique comme géométrie de la vision ou de la lumière. On sait également que l'expérimentation est bien une catégorie de la preuve. On sait enfin que les successeurs d'Ibn al-Haytham, Al-Fârisî par exemple, ont adopté les normes expérimentales dans leurs recherches optiques, ainsi, dans celles relatives à l'arc-en-ciel.

Il faut à présent nous demander ce qu'Ibn al-Haytham entend par expérimentation. Nous trouverons chez Ibn al-Haytham autant de sens à ce mot et autant de fonctions

assurées par l'expérimentation que de rapports entre les mathématiques et la physique. La simple fréquentation des textes d'Ibn al-Haytham nous indique que le vocable et ses dérivés – expérimenter, expérimentation, expérimentateur – appartiennent à plusieurs systèmes superposés que la seule analyse philologique risque de ne pas discerner. Mais si l'on s'attache d'abord au contenu plutôt qu'à la forme lexicale, on distinguera plusieurs types de rapports entre mathématiques et physique, qui permettent de repérer les fonctions correspondantes de la notion d'expérimentation. Les rapports entre mathématiques et physique s'établissent en effet selon plusieurs modes qui, s'ils ne sont pas thématisés par Ibn al-Haytham, sont sous-jacents à son œuvre et en permettent l'analyse.

Pour l'optique géométrique, dont la réforme est le fait d'Ibn al-Haytham lui-même, l'unique rapport entre mathématiques et physique est un isomorphisme de structure. Grâce à sa définition du rayon lumineux, en particulier, Ibn al-Haytham a pu concevoir les phénomènes de la propagation, y compris le phénomène important de la diffusion, de telle manière qu'ils épousent parfaitement la géométrie. Plusieurs montages expérimentaux sont alors inventés pour assurer le contrôle technique des propositions déjà contrôlées sur le plan linguistique par la géométrie. Ainsi par exemple, les expériences destinées à éprouver les lois et les règles de l'optique géométrique. Le retour, même rapide, aux travaux d'Ibn al-Haytham, atteste en outre deux faits importants et souvent insuffisamment soulignés : tout d'abord, certaines expériences d'Ibn al-Haytham ne sont pas simplement destinées à contrôler des assertions qualitatives, mais aussi à obtenir des résultats quantitatifs ; en second lieu, l'appareillage conçu par Ibn al-Haytham, varié et, pour l'époque, complexe, ne se réduit pas à celui des astronomes.

En optique physique, on rencontre un autre type de rapports entre mathématiques et physique et, par suite, un

deuxième sens de l'expérimentation. Sans opter pour une théorie atomistique, Ibn al-Haytham, pour les besoins de sa propre réforme de l'optique géométrique, affirme que la lumière ou, comme il écrit, « la plus petite des lumières », est un être matériel, extérieur à la vision, qui se meut dans un temps, change de vitesse suivant les milieux, suit le chemin le plus aisé et diminue en intensité en fonction de sa distance à la source. L'intervention des mathématiques s'effectue à ce stade par l'entremise des analogies établies entre les schémas du mouvement d'un corps grave et ceux de la réflexion et de la réfraction. Autrement dit, les mathématiques sont introduites dans l'optique physique par l'intermédiaire des schémas dynamiques du mouvement des corps graves, eux-mêmes supposés déjà mathématisés. C'est précisément cette mathématisation préalable des notions d'une doctrine physique qui a permis qu'elles fussent transférées sur le plan d'une situation expérimentale. Que cette situation soit de nature très approximative et n'assure qu'une fonction essentiellement indicative, elle n'en a pas moins fourni un plan d'existence à des notions syntactiquement structurées, mais sémantiquement indéterminées : tel le schéma des mouvements du projectile d'Ibn al-Haytham, repris d'une certaine manière par Kepler et par Descartes.

Un troisième type d'expérimentation, non pratiqué par Ibn al-Haytham lui-même, mais rendu possible par sa propre réforme et par ses découvertes en optique, apparaît au début du XIVe siècle, chez son successeur Al-Fârisî. Les rapports instaurés entre mathématiques et physique visent, dans ce cas, à construire un modèle et, par conséquent, à réduire systématiquement et au moyen de la géométrie la propagation de la lumière dans un objet naturel à sa propagation dans un objet fabriqué. Il s'agit donc de définir, pour la propagation, entre l'objet naturel et l'objet fabriqué, des correspondances analogiques véritablement assurées d'un statut mathématique. Ainsi le modèle de la sphère massive

en verre, remplie d'eau, pour l'explication de l'arc-en-ciel. L'expérimentation a donc ici pour fonction de réaliser les conditions physiques d'un phénomène que l'on ne peut étudier ni directement, ni complètement.

A ces trois types d'expérimentation, on pourrait en joindre deux autres, dont l'examen nous engagerait à détailler l'exposé, et que nous passerons donc ici sous silence. Notons simplement qu'en dépit des fonctions différentes qu'ils assurent, les trois types d'expérimentation étudiés se présentent tous, à la différence de l'observation astronomique traditionnelle non seulement comme un moyen de contrôle, mais comme fournissant un plan d'existence à des notions syntactiquement structurées. Dans les trois cas, il s'agit, pour le savant, de situations où il entend réaliser lui-même physiquement son objet pour pouvoir le penser; en un mot, c'est un moyen pour réaliser physiquement un objet élémentaire non réalisable auparavant. Ainsi, dans l'exemple le plus élémentaire de la propagation rectiligne, Ibn al-Haytham ne considère pas n'importe quelle fente d'une chambre noire, mais des fentes déterminées selon les rapports géométriques déterminés, pour réaliser le plus exactement possible son concept de rayon.

Or la réforme d'Ibn al-Haytham aussi bien que les normes expérimentales requises comme partie intégrante de la preuve ont survécu à l'auteur. D'Ibn al-Haytham à Kepler, puis au XVIIe siècle, l'axe généalogique est, en effet, établi.

Cette fois encore, lorsqu'on oublie la contribution de la société islamique à l'histoire des sciences, l'histoire objective se trouve amputée par des choix qu'il faut bien qualifier d'idéologiques.

Conclusion et perspectives

Les exemples exposés ici, empruntés à l'algèbre et à la physique, manifestent quelle fut l'impulsion donnée par la

société islamique à la pensée exacte. Il est clair que, dans le premier exemple, il ne s'agit pas d'ajouter à un héritage hellénistique et hindou quelques nouveaux résultats, mais de créer une discipline auparavant inconnue et qui, ensuite, a su tirer parti de cet héritage. Plus importantes encore sont les ramifications de cette nouvelle discipline, la multiplicité des traditions qu'elle engendre et les enchevêtrements qui se mêlent en de nouveaux chapitres. Les deux grandes traditions algébriques, nous l'avons vu en effet, permettaient de constituer en chapitres le calcul numérique, l'analyse diophantienne rationnelle, l'analyse diophantienne entière, l'analyse combinatoire. Mais, d'autre part, cette production scientifique elle-même n'est pas en marge de la vie active; il suffit de rappeler deux exemples : l'analyse combinatoire est en usage non seulement chez les algébristes, mais également chez les linguistes depuis Al-Khalîl b. Ahmed, qui l'exploitent dans leurs travaux de lexicographie. Quant à l'algèbre arithmétique, les juristes eux-mêmes l'emploient sous le nom de *Hisâb al farâ'id*, c'est-à-dire dans ses applications aux problèmes juridiques d'héritages, de testaments, etc., selon la loi coranique.

Mais on a vu, par ailleurs, que cette même algèbre fournissait des thèmes pour la pensée abstraite du philosophe.

Par ses applications, par les thèmes de réflexion qu'elle suscitait, cette nouvelle discipline représentait donc bien une activité intrinsèque de la société de l'époque. Aussi, n'est-il pas rare de voir figurer dans les programmes des écoles juridico-théologiques comme An-Nizâmiyya, de Bagdad, un enseignement de l'algèbre, de l'algèbre arithmétique tout au moins. D'autres branches de cette nouvelle science avaient aussi leurs spécialistes dans les observatoires.

On manque donc une dimension essentielle de l'héritage de la société islamique si l'on considère simplement la théologie, la philosophie, les sciences du langage, en négligeant, comme c'est souvent le cas, la dimension scientifique.

L'exemple de l'expérimentation montre plus encore : cette société n'a pas seulement contribué à l'élaboration des différentes branches de la connaissance ; elle a également pris part à l'établissement des normes mêmes de cette connaissance, et particulièrement de celles qui caractérisent la modernité classique.

On voit donc que, pour connaître l'histoire objective de la science, il faut au préalable se débarrasser des schémas usés, hérédités du XIXe siècle, telle la notion d'une renaissance scientifique aux XVIe et XVIIe siècles, sans autre précédent que la seule science hellénistique. Il convient, autrement dit, de comprendre quelle fut la contribution à la science de cette société dont l'acte annonciateur remonte à l'hégire.

DISCUSSION

N. A. SINACEUR Je souhaiterais faire deux remarques. Tout d'abord au sujet de la complexité du domaine mathématique arabe. Comment se fait-il que cette complexité n'ait pas conduit à une réflexion sur la nécessité d'alléger l'écriture mathématique? Autrement dit, de considérer le problème de la notation mathématique. Il y a simplement une demande d'information; est-ce qu'il y a au moins une indication d'une pensée qui va dans ce sens? Ensuite, et c'est la suite de cette interrogation, vous avez montré que l'on était conscient des progrès réalisés et de leur signification dans la mesure où l'on a essayé de réfléchir sur la nature d'un certain nombre d'énoncés mathématiques. Vous avez dit, vous-même, qu'en réalité on a développé une philosophie mathématique. Au fond, on a développé la première méta-mathématique. Or, nous savons qu'une méta-mathématique signifie la réflexion sur un texte mathématique, sur un texte mathématique écrit dans un langage donné, spécifique; donc, sur un texte mathématique qui suppose une théorie du langage mathématique. Et ainsi je reviens sur la première question, qui était celle de la notation mathématique. Ce n'est donc qu'une seule et même question, car elle touche par la notation au langage de la discipline.

R. RASHED Merci pour cette question pertinente qui s'est aussi imposée historiquement, parce qu'au niveau du symbolisme la

question s'est posée à plusieurs reprises. La première fois, pour la représentation des polynômes. On a utilisé d'abord un symbolisme de « tableaux ». C'était extrêmement lourd, mais cela permettait de bien représenter un polynôme. Même un autre type de symbolisme pouvait faire confondre fonction polynomiale et polynômes. Ce symbolisme lourd, mais simple dans le principe, permettait cela; mais ce n'est pas encore du symbolisme. Le problème du symbolisme s'est posé effectivement après cette complexité que vous avez soulignée et remarquée de l'ensemble de la traduction algébrique. C'est justement au Maghreb que l'on s'est posé le problème du symbolisme et où il y eut les premières tentatives de symbolisme concernant à la fois une certaine représentation des variables et une mise sous forme d'équation. Malheureusement, pour les coefficients, il n'y avait pas encore de tentative. Mais la tendance générale se dégageant consistait à poser le problème du symbolisme, c'est-à-dire à exprimer le besoin de symbolisme.

Cela étant dit, le problème du symbolisme, à mon sens, ne se pose pas avec nécessité et obligation en ce qui concerne l'algèbre; cela veut dire que l'on pouvait continuer cette algèbre sans symbolisme encore longtemps. Pour un non-spécialiste, cela devenait illisible, mais le spécialiste pouvait encore suivre. Lorsqu'on a commencé à s'intéresser à l'analyse infinitésimale, le symbolisme s'imposa.

Quant au problème du langage, c'est en effet une métamathématique qui est restée, comme je le disais il y a un instant, au niveau de logique. On était au premier niveau, c'est-à-dire que l'on voulait à la fois infléchir la logique aristotélicienne, d'une part, et, d'autre part, renouveler encore un thème traditionnel de la philosophie des mathématiques : le problème de l'analyse et de la synthèse. Mais de là à dire qu'il y eut un développement de logique mathématique, je ne le crois pas, pour le moment tout au moins.

Question C'est à propos de la possibilité d'une logique mathématique. Quelle est la répercussion chez les philosophes des travaux mathématiques, pour la question, par exemple, de la modalité des propositions?

R. Rashed Il me semble que les philosophes sont dans l'ensemble – peut-être fais-je erreur – restés assez traditionnels sur ces plans sauf, en apparence tout au moins, les philosophes mathématiciens. Ces derniers ont senti un ensemble de problèmes que je n'ai pas encore analysé. Je prends deux cas pour exemples.

Le premier cas est celui d'Avicenne; Avicenne a parfaitement compris et remarqué qu'avec la nouvelle notion d'impossibilité, quelque chose de nouveau se posait. Il a pris cela comme exemple en ayant parfaitement remarqué qu'un problème nouveau se posait dans ce domaine-là. Il cite deux fois dans son œuvre l'exemple de l'impossibilité de l'équation dite de Fermat de cas $n = 3$.

D'autre part, et vous connaissez vous-même les textes d'Al-Fârâbî et vous savez fort bien qu'il y a un certain reflet de ces préoccupations mathématiques sur le problème des définitions. Je prends un exemple très significatif : celui des discours d'Al-Fârâbî et d'Avicenne sur la notion de chose et sur cette différenciation que vous connaissez sans doute entre chose et existant. Pourquoi les philosophes islamiques ont-ils éprouvé le besoin de changer radicalement la position d'un problème qui est posé dans la philosophie grecque de toute autre manière? Pourquoi ont-ils accepté que la notion de chose devienne beaucoup plus générale que la notion de l'existant? Manifestement, et à mon sens, il y a la notion de variable et d'algèbre derrière cela. Al-Fârâbî a dit : « L'impossible est une chose. » Cela ne peut pas être grec, car la notion d'impossible est parfaitement non hellénistique. Comme je l'ai dit, à mon sens, il y a de l'algèbre derrière. Mais il faudrait entrer beaucoup plus dans les détails.

Question Vous nous avez dit que l'histoire des sciences continue à maintenir la tradition du XIXe siècle et à occulter la contribution de la science arabe. Mais vous avez juste fait une allusion en disant que c'était dommageable pour la science arabe. Pourriez-vous développer et expliquer pourquoi c'est important pour l'histoire des sciences en général?

R. Rashed L'histoire des sciences est écrite à coup de miracles; je parle en tant qu'historien. On arrive à un moment donné et *X*

apparaît, mais avant *X* c'est un vide total : on ne comprend même pas comment *X* a pu parvenir à ce résultat. Ce n'est pas du tout qu'il faille établir des continuités, absolument pas; je suis discontinuiste par goût et par conviction. Mais il n'y a pas de création de néant. Pourquoi *X* arrive-t-il à de telles notions alors que parfois on sent que *X* ne les manie pas parfaitement, non par incapacité mais parce qu'elles le dépassent?

Je prends une expérience personnelle extrêmement récente; j'étais en train de travailler un texte de Leonardo de Pise sur un problème de congruence linéaire et je ne comprenais absolument pas ce qu'il disait, parce que c'était incompréhensible. Ensuite, au cours de mes recherches, j'ai trouvé un texte d'Alhazen (Ibn al-Haytham) sur le même problème. Manifestement le texte de Leonardo de Pise n'est qu'une reprise de troisième degré du texte d'Alhazen. A ce moment-là, je compris d'où venait le problème; il s'agit néanmoins d'un cas limite.

Mais à propos de choses plus importantes, je prends le cas Fermat ou le cas Descartes : il est impossible de comprendre ces cas-là sans savoir ce qui s'est passé auparavant. Prenons le cas Fermat : pourquoi la préoccupation du problème des nombres, de la théorie des nombres? Pourquoi à ce moment-ci, à Toulouse, dans cette région, etc.? Mais enfin, pour résumer et pour aller plus vite, l'histoire des sciences est écrite à coups de miracles et comme toute histoire, c'est une histoire « militaire »; je veux dire qu'elle est écrite par les derniers conquérants. Il ne s'agit pas du tout de redresser des torts, ni de revendiquer des priorités; en procédant comme cela, on ferait des choses aussi inintéressantes que les autres.

Or, au XIXe siècle, on a créé quelques miracles; en particulier le « miracle grec ». Quelle est la thèse du XIXe siècle? Il y a deux thèses principales au XIXe siècle : la première est la notion de miracle grec, la deuxième est la continuité entre la culture hellénistique et l'Europe, comme si seule l'Europe était héritière de la tradition hellénistique. Or, historiquement parlant, il n'y avait pas de rapports entre la tradition hellénistique et l'Europe. La tradition hellénistique était essentiellement dans l'Est méditerranéen, et ceux qui ont hérité de la tradition hellénistique furent les Persans, les Arabes (ceux qui parlaient arabe). Ils ont commencé à traduire du grec en syriaque ou en arabe et, ainsi, ils ont perpé-

tué cette tradition. C'est la première falsification du XIXe siècle. La deuxième falsification est le miracle grec qui favorise le géométrisme grec. Or, c'est faire tort à la science grecque que de la réduire au géométrisme. Donc, pour faire vraiment une histoire non tronquée, pour comprendre comment l'histoire elle-même a été faite, il faut intégrer ces types de tentatives.

Autre exemple : l'histoire de la science indienne. Il est important de comprendre ce qui s'est passé en Inde afin de comprendre la théorie des nombres. On trouve par exemple en Inde l'équation dite de Paul Fermat. Comment expliquer qu'ensuite on trouvera cette équation ailleurs? Comment cette équation parfaitement typée, avec des méthodes de résolution canoniques, a-t-elle été découverte, s'est-elle transformée? Ce sont des préoccupations essentiellement concrètes et pas du tout idéologiques.

A. SALEM Quand A. Koyré dit que sans les Arabes il n'y aurait pas eu en Europe quelqu'un qui eût été capable de comprendre le texte d'Aristote – et non pas pour des raisons linguistiques – et quand il dit que la lecture d'Averroès était nécessaire pour la compréhension du problème même, il montre que le problème n'est pas seulement un problème de « rupture » qui rend incompréhensible la chose. Donc, les propos de Koyré correspondent, à un niveau général, avec votre expérience concernant le texte arabe que vous avez lu et qui a rendu les choses plus compréhensibles.

R. RASHED Je suis d'accord pour le cas précis de transmission, mais j'ai dit un peu plus qu'Alexandre Koyré à ce propos. Je suis complètement d'accord sur le fait que parfois, simplement pour éditer un texte, on a besoin de la traduction arabe elle-même, cela étant valable pour Aristote. Mais ma préoccupation est quelque peu différente : je tenais à prendre une discipline qui n'a pas vraiment de précédents, pour montrer comment les traditions hellénistique et indienne ont joué un rôle. Je voulais également renverser le schéma du XIXe siècle en montrant qu'il est contradictoire, c'est-à-dire qu'on peut procéder tout autrement pour un ensemble d'autres disciplines. Mais vous avez raison pour le problème de la transmission.

M. A. SINACEUR En ce qui concerne Alexandre Koyré, qui a dit que si le monde latin a éprouvé le besoin de traduire les textes arabes ou les textes de philosophes arabes ce n'est pas du tout parce qu'il avait besoin de connaître une tradition qui s'est éteinte. Il connaissait cette tradition mais ne la comprenait plus et il s'agissait de traduire les auteurs arabes, pour pouvoir comprendre les textes grecs. Autrement dit, on considère les philosophes arabes, tel Avicenne, comme des éducateurs. Cela est évidemment intéressant pour la philosophie, parce que cela prouve que dans le domaine de la philosophie, on apprend toujours à philosopher et non pas la philosophie. Et donc, il fallait apprendre à philosopher à travers les commentateurs arabes, parce qu'ils permettaient de s'initier réellement à l'exercice philosophique.

En ce qui concerne les sciences, et c'est en cela que réside l'originalité profonde des travaux de notre ami Rashed, il a eu le bonheur de montrer, à travers des textes connus ou qu'il a fait connaître, que le monde arabo-islamique classique a permis le déploiement d'une histoire des mathématiques et des sciences et une histoire qui n'a de sens que par rapport à lui. Rashed, bien que philosophe d'origine, n'aime plus beaucoup la philosophie pour des questions de distinction des genres, donc pour une raison tout à fait philosophique. Mais ce sont des historiens qui ont une sensibilité philosophique, comme Rashed et A. Szabó, qui nous révèlent la complexité de l'histoire des mathématiques, qui montrent une diversité des voies dans l'histoire des mathématiques, et pour ainsi dire des histoires, au lieu d'une histoire linéaire. Ainsi, de même qu'actuellement on a montré que les mathématiques grecques sont beaucoup plus complexes qu'on ne l'a cru, que l'histoire des mathématiques arabes possède une spécificité, un rythme d'évolution propre, de même on découvrira un jour que la mathématique de la fin du XIXe siècle et du début du siècle qui nous a été résumée par les *Éléments*, de Bourbaki, est une mathématique bien plus complexe, qui comprend des devenirs multiples, et que les *Éléments* de Bourbaki, eux-mêmes, ne le laissent en rien supposer. Ce problème théorique est très important dans l'étude du rapport des cultures entre elles. En rétablissant une vérité historique, en réalité on détruit un mensonge qui est souvent un mensonge par omission.

R. RASHED Oui, mais il y a aussi le mensonge idéologique.

M. A. SINACEUR Je suis d'accord, et je crois que ces mensonges sont liés parce que, ainsi que le disait Bachelard, l'erreur est quelque chose d'extrêmement élaboré ; il n'y a pas d'innocence dans l'erreur, sauf quand elle devient le concept d'un corps de calcul, le calcul d'erreur.

Une seconde remarque concerne la question du symbolisme et le problème de la logique mathématique. Ce qui est étonnant c'est que, effectivement, il y a eu une réflexion sur les énoncés mathématiques. Vous n'avez pas eu le temps et vous ne pouviez pas évoquer tout, mais vous l'avez fait dans ce texte magnifique que vous avez édité, *Al-Bâhir fî al-Jabr* qui s'achève sur une spéculation au sujet du possible, de l'impossible, etc. Or ce genre de spéculation a conduit à la logique mathématique, dans la mesure où il y a conduit à travers les analyses de Frege. Mais ces dernières analyses prennent une direction tout à fait différente en 1879... Quant à la préoccupation de Samaw' al sur les énoncés mathématiques, elle ne s'est pas alliée avec une réflexion sur le langage mathématique, sur la structure écrite de l'expression mathématique. En d'autres termes et en utilisant une référence facile à ce qu'on peut appeler, entre guillemets, la modernité mathématique, c'est-à-dire la problématique de la langue universelle. Le problème de la langue universelle est un problème général, un peu spéculatif et, curieusement, il a été posé essentiellement par des mathématiciens.

Bref, je crois que la différence vient du fait que, d'un côté, on a privilégié la réflexion sur le possible, le nécessaire, etc., et, de l'autre, on a voulu lier une réflexion sur les énoncés mathématiques à des spéculations sur la langue universelle. Il y a des spéculations qui seraient plus fécondes que d'autres... Mais le problème essentiel est que normalement on se serait attendu à voir se développer, à propos des énoncés mathématiques, une réflexion sur le langage mathématique. C'est ce qui n'a pas eu lieu. L'ouverture d'une voie originale a servi de biais pour retrouver une préoccupation ancienne au sujet de l'analyse et de la synthèse. J'ajouterais que l'objet spéculatif choisi, le possible, a été un mauvais cheval...

R. Rashed Je me permets simplement d'ajouter deux choses. Globalement, je suis d'accord sur la position des problèmes. Le problème de la langue universelle, le choix de Leibniz est un choix historiquement privilégié parce qu'à l'époque tout le monde parlait de la langue universelle, mais le choix de Leibniz n'a pas marché à son époque. Autrement dit, il fallait attendre un symbolisme, une notion de la langue mathématique beaucoup plus puissante pour qu'on arrive à cet alliage ou à cette alliance. Ce que je voulais simplement dire, c'est que la langue mathématique était encore la langue ordinaire, et qu'elle restait la langue ordinaire même s'il y avait des symbolismes. Une dernière chose : j'aime beaucoup la philosophie.

QUELQUES OUVRAGES DE R. RASHED

Al-bahir en algèbre, As-Samma'wl, Université de Damas, 1972.
L'art de l'algèbre de Diophante. Éditions de la Bibliothèque du Caire, 1974.
Condorcet. Mathématique et société. Paris, Hermann, 1974.

[I] SS.81/D.140 F

[I] SS.81/D.140 F

Illustration de couverture:
Ici, c'est la lettre Waw (و) qui est agrandie.
Début de la sourate du Soleil
D'après une photographie de Hassan Massoudy parue dans *Calligraphie arabe vivante*, p. 81, Paris, Flammarion, 1981

SOURATE XCI

LE SOLEIL	سورة الشمس
Au nom de Dieu	بسم الله
le Miséricordieux	الرحمن
plein de miséricorde	الرحيم
Par le soleil et sa lumière	والشمس وضحاها
Et par la lune qui le suit	والقمر اذا تلاها
Par le jour qui le fait briller	والنهار اذا جلاها
Et par la nuit qui l'enveloppe	والليل اذا يغشاها
Par le ciel et son bâtisseur	والسماء وما بناها

Cette composition se trouve à Ulu Jami, Bursa, Turquie.

ISBN 92-3-201951-5